خطی - فهرست شده
1890

موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
2642
تاسیس ۱۳۰۲

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب شرح هیاکل النور
مؤلف منصور بن محمد الحسینی
مترجم
موضوع
شمارهٔ قفسه ۳۵۷۵
فهرست ۵: ۵۰۵۹۷
شماره ثبت کتاب
۵۰۵۹۷
۱۸۹۰

بازدید شد
۱۳۸۱

بازرسی شد
۳۶ - ۳۷

۹۸

شرح هیاکل میر غیاث الدین منصور

۹

شرح هیاکل







۱۰









۱۶۹۰

مجلس شورای ملی

بسم الله الرحمن الرحيم افتتح فاقول

يا غياث المستغيثين نجنا باشراق هياكل النور عن ظلمات شواكل الغرور واجذبنا بشوق الجمال عن اغوار الغرور الى ذروة الكمال ولا تحجبنا بظلمات اغشية الجلال وتمويه الخيال عن مشاهدة الانوار ومكاشفة الاسرار وطهر نفوسنا عن الادناس الردية البشرية بامطار احسانك وامح صبابة الاوهام عن ابصار بصايرنا باشراق شمس عرفانك اعنا في التمسك باهداب الاداب عن حطام باطل بعقد حبله الواهي ومرآة قلوبنا شطرك ليطلع في مرآتها صور الاشياء كما هي كذب الاستعداد الى جناب قدسك وهب لنا قدم صدق في السلوك وعسى من صوب انعامك سحاب تلبد على عجاجة الظنون والشكوك لا تجزنا بعقال تقال فيه العثار ومحال يتمحل له الاعتذار لا سبيل الى خطاير قدسك الا بلمعات جذبات انسك ولا الى الوصول الى مقاصد التقوى الا باعانة دليل الهدى فبتنا على الاهتداء بانوار النبي الاوحدي الذي لا يجد الناطق الاحوال له نظيرا ولو استعار الهلال منه لباس الانوار لكان بدرا منيرا اغياث حق شكك شواكل الشك باليقين وشيد قواعد الدين المبين ومد على مساجد رمضاء الغواية ظلال اجنحة الهداية واسبغ سوارف الرحمة على العالمين حقا حق النبي عليه واله العظام وصحبه الكرام الصلوة والسلام ما تعاقب الضياء والظلام وبعد فيقول احوج الخلايق الى رحمة الله الغني منصور بن محمد الحسيني ختم الله بالحسنى بدء ما دنى قهرمان الدهر ان اوشح صحايف الاعلان بما يسطع عن مطاوي بيانه صبح الايضاح والاتقان مشيرا الى شرح هياكل النور من اللطايف والاسرار المستورة بعد ورود الاستاد في شرحه المشهور من الاضلال والتقصير والتمس مشكاة لا تتقي انار باب الزمان فانهم يركضون خيول الخيلاء في ظلال الاظلال باسمائهم نقل النقل عن تحمة العقل وقنعهم رواية الرواة عن درك الدراية بالام من الجهال اللئام اللحمة واللئة فعدوهم على اكراما ووقروا منهم ملك الحلية والعمة فحسبوهم ائمة عظاما وهم ان عرفهم يكتبون زورا به تجري اقلامهم ويكتمون الحق وبه

بارهم اعلامهم واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وانصرف عما ارتكز في اوهام الجهلة والعوام من ان وراثة الرجال انما هو بتقادم الازمنة والاجال حتى ان الشيخ وان كان غبيا على حق الصبي وان كان حكيما او نبيا ونعم ما قال المعلم في مفتتح كتاب الاشراق العلم ليس وقفا على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين بل واهب العلم الذي هو بالافق المبين ما هو على الغيب بضنين وان التسابق في العلوم والفضايل ليس بحفظ بعض المسايل او تحريرها نقلا وتحيلا الا كما هو شان اجلة الزمان وانما هو بالاطلاع على دقايق اعيت الفضلاء وحقايق حارت القلوب فيها صرعى وهي التي لا يطلع عليها الا من جعل الله تبادييه منصورا او منشرح صدرا ولا تتبع ائمة الضلال وجنود شياطين الخيال واهل الجدال واول وساوس القيل والقال اذا قالوا امنا بالله وحده فان من الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون واتبع الحق فان الحق احق بالاتباع والعلم بمعزل عن الرقاع وما اسعد من اهتدى الى العلم وزل رباعه وراى الحق حقا ورزق اتباعه ثم لكن حوادث الزمان وبدايع الملوان سنح لي شبه ما سنح لبعض العلماء من القدماء تماله كماله ومثالي تمثاله قايلا اني عثرت في الكتب التي بايدي الطلبة على ما كتبه بعض الاجلة على اشكل سرها ولم يزد عليه الا نقصا ونقضا وجدها قطوبا واعرضت عنه صفحا وقلت سلاما فلم اعذبه الاما حتى بلغني ان ربطا تروت بضايعهم وفترت طباعهم حسرا ورموا شحا وجبابه فتعهد ما عليه الحاضر وتشعوا بها في المحاضر فلويت الية وعكفت عليه وبلوت اخباره وتنكت استارة نظر عواره وانتشر عن اذيال المتن غباره مراعيا فيه شرط الانصاف مجانبا عن الظلم والاعتساف ولئلا يقصد عقايد المتعبدين بالسطر فيه واقتفاء اثره فيوهم كاغفر هذا البارح فيهيمون بهواه ويخوضون في فساد التصور بجراه ولان الناس في زماننا يقتصرون على جمع الكتب وخزنها دون معرفة معانيها ومبانيها فيمسون قبل فهمها ومعرفة مغزاها ونظمها

واخشى ان يكون هذا العادة في سرحه منشي رح وبعم ضرة ولئلا يظن بي ظان
اني احرص عليه تعصبا وحيفا كما هو دابه وعادته وبحياه وديدنه في شان سيد
حكما الزمان صدر اعاظم الاوان اللهم كاوفقته لمواقف الكلام لشرح المقاصد من
فنون العلوم وتجريدها عن الزوايد في غاية التنقيح والتوضيح وايده في تنقيح حقايق
حقايق العقايد الدينيه وكشف دقايقها بالنظر الصحيح والمنطق الفصيح وابد قسطاس
منطقه واقواله معدلا وميزان اعماله واماله مثقلا بانواع المنح واصناف العطايا و
اجعل بفضلك الملازمة من ارتسم صحايف تصوراته وتصديقات مسايل من ضروريات
القضايا بانت ان انقل كلماته بعباراته الشريفه لانفي بذلك عني الظنون فيزداد الناظرون
ويلعنه اللاعنون ثم ان كثيرا من مطالعي هذا الكتاب مطالعة فهم لا مطالعة وهم يعرفون
من ناقضته فيه طبعا وشرع في العلم ضغرا وبزازة فلا يلومونني الا باسعالي عليه وتجلدي
كتابه في ضمن كتابي فكثيره من الاقاويل الركيكه بعث لمناقضات المناقضين كالتي
يحكيها الفيلسوف ارسطاطاليس من اراء المتقدمين في العلوم الطبيعية والالهية و
برد عليه لو لم يعرض لها لتلاشى ذكرها اصلا كما تفاني معتقدوها راسا وكالتي لا ازال
جالينوس يتعرض لمناقضاتها من اراء طبيعي اهل زمانه وغيرهم وكثير منهم لا يعرف قوله
ويحسبون اني عدلت عن طريق التعبير الى استعمال الخشونه والغلظة فلعلهم يقولون
ان المحامله في المجادلة اجمل والجواب بحسب الخطاب اسهل وسيد للعلماء احرى وان يتخذ عملا
بعموم قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن فلعمري ذلك القايل ان السيئ للسيئ والبادي
اظلم والكلام يجر الكلام ولو ترك القطا لنام ثم ان سلوك مسلك البحث والنظر في
هذا الكتاب وان كان مما يعص صاحب عنم الاصحاب ويغطي وجه قصد ارباب الالباب
يمكن لما رايت كلام الشارح في هذا المقام وتمحاته في تلك المرام مما كذب رايد الطبع لطالب اللبن
وبلجلج لسان راي المسترشدين في هذا الفن المتين قصدت بذلك اماطة الاعن طرقهم
ونفي القذى عن مشارب افلاصهم وبعيهم عسى ان يقع ذلك مني موقع الخزينة للطلاب
الذين هم في ذلك الكتاب بالى الطالب ثم انه لما تحقق لدي وسنح بين يدي ان اورده

الشارح في هذا الشرح وساير تصانيفه ليس له وانما كلمات صعيفه واهيه انتحلها لا عوجاج
فطرته من مواضع اخرى توجهت الى رده والا فالاشتغال بمثله والالتفات الى كلماته لا
يخرج عن شتم العبارات المستعارات في تنقيح شرحه بدون باضلال في فطرته وفهمه فانه
لا يخفى ضمايعي من اثار قدماء العلماء والحكماء ان في زمانه هذا انحاز العلوم كلها الى الظنون
وقوى عليها انه كان لم يعن بالامس فانه لجلالة شانه وارتفاع مكانه لم يفطن لاشاراتهم
ولم يتنبه لتنبيهاتهم ولم يشتغل بمقاصدهم ولم يصل الى مواقفهم بل لم يلتفت بعد الى بداية سير
ولم يهتد بهداية الغير وليس ما ذكره الا حكايات لكلامهم وتمويهات في ظاهر مطالبهم واوهام
فان ما يتصلف به الا افكار التي لم يطلع عليها احد قبلهم ولا جاء وتقاسيم لم ينكشف ضاع
الاجال عن جمال حقايقها الى الان وعم ما فيه مثله في الفارسية داد صدف نبي كهر ودم
نير ند وز بيضه هو وشن كمانست ما كيان اللهم الا ان يحمل كلامه على تعريض بعدم ارباب
العرفان من اصحاب البيان وكيف يتحقق ما تو همه في زمان اعمل اربابه الاصول والفروع
والمرضوا المعقول والمنقول ودعنوا عن الصناعات دقيقها وجليلها وعن العلوم
والحكم جملها وتفاصيلها فلا دارس سوى الطلل في المدارس ولا مطلوب الا الصدى فيها
اعلامها الدوارس وان اصلف الى العلماء المحصل بيده التعلق فتسبيب الديوان
حامل البروات او الزم الحجة بطريق التوجيه معاندا فيستخرج من مال القسمات مع الخلاف
ولا نسخ الا عن الحق الصريح ولا مطالبة الا بالمال الخبيث ولا مصادرة على المط الا بغرب يضطر
معه الى التسليم فيستقر محل الدرس له معيدا ونفقته ونسقه وبيهات وتمنح رسومها المعطله
الى تقدم واسم الحجة ولا استدراك لما فات ثم لا يخفى على ارباب النهى واصحاب الفطانة و
الذهن ان في تسمية الشيء باسم ضده نكات كثيرة لا تحصى واعتبارات لطيفة لا تتناهى فحيث
نقلت قال الشارح عنيت به هذا الجاهل واعلم اني لا اتعرض في هذا المقام لبسط الكلام وتحقيق
المرام وذكر ما اجده من الغاليا اعتقده وانما نشير الى قليل مما وقع للشارح الجاهل من زلل الندم
ومواقع طغيان القلم فان الحكمة عزيزة شريفة لا يليق بها ان نجعلها مورد الكل وارد
ونظرها في منظر كل واحد وكلمات الاعاظم مرموزة لا يعرف الحكمة منها بل يعرفها بالحكمة

وما اشتهر من الاراء والمذاهب لبعض الاقوام من القدماء واساميهم تشبه اسامي الفلاسفة
من ارباب رساسق يونان واولاد خطبائهم وظن من لا تمر له انه منهم فتبعهم كما وقع في
زماننا هذا ثم ان الشيخ لجلالة شانه وعلو كعبه ومكانه حيث سمى شرحه الجليل وشرحه النبيل
بالشواكل سميت حواشي ورسمت رسالتي هذه باشراق هياكل النور لكشف ظلمات
شواكل الغرور والغرور هو النقصان والخطر والشيطان ولعمري هذا اهل الوجدان
وباح به لسان ارباب العرفان بل مقال كل من اهل الحال انه المظهر لاسم الجلال الساتر
بحجب شواكله مشاكل الامال عن ابصار بصائر اهل الكمال فمنه بالله اعوذ ومن شره
الى الله اعوذ وها انا اشرع في الكلام متوكلا على الملك العلام ولا اعبا بعناد الحساد و
ملام اللئام واقول لما كان اهم المطالب واجل المآرب هو الاحسان الى سوح النور
والانفصال عن كل ما سواه المتوقف على تلطيف السر باعداده بالحجج والدلائل لعقول
العقل العلمي وتطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة بالاوضاع والهياكل الشرعية
لتحط قواها في التوجه الى جناب الحق ولا تنازع السر السائر الى القدس بل تشايعه في مطالبه
قال الشيخ رحمه الله يا قيوم اي المدبر المتولي لجميع الامور ايدنا بالنور اي الحجة وثبتنا
على النور اي العبادة واحشرنا الى النور اي الملك وضعا للظاهر موضع المضمر قال الزمخشري
النور اسم من اسماء الله تعالى وقد يطلق على الدليل والحجة وقد يطلق على العبادة وتفسير
القيوم بما ذكرنا ماخوذ من كلامه انتهى هذا هو الظاهر من معاني الانوار المذكورة ومن
لم يتنبه لها وقع في توجيهات باطلة كما ذكره الشارح ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور قال الشارح
قال الراغب يقال قام كذا اي دام وقام بكذا اي حفظه والقيوم القائم الحافظ لكل شيء
والمعطي له ما به قوامه واقول الظاهر من العبارة ان القيام بمعنى الدوام لسبب التعدية
بمعنى الادامة وهو الحفظ ويتوجه عليه ان المبالغة ليست من اسباب التعدية فاذا
عدي القيوم من اداة التعدية لم يكن الا بالمعنى اللازم فلا يصح تفسيره بالحافظ ثم
ان المبالغة في الحفظ كيف يفيد اعطاء ما به القوام ولعله من حيث ان الاستقلال
بالحفظ انما يتحقق بذلك لان الحفظ فرع التقوم فلو كان التقوم بغيره لم يكن مستقلا

بالحفظ وعلى هذا الايراد ما يورد على تفسير الطهور بالطاهر بنفسه المطهر لغيره من ان الطهارة لازم
والمبالغة في اللازم لا يوجب التعدية وذلك لان المبالغة في اللازم ربما تقتضي معنى آخر متعديا
بل المعنى اللازم قد يتضمن بنفسه ذلك كالقيام المتضمن لتحريك الاعضاء اقول وفيه نظر
اما اولا فلان الشك او جهه غير موجه ولا متوجه ولم لا يجوز ان يكون القيوم بالمعنى المذكور
غير ماخوذ من قام بالمعنى الذي ذكر بل بمعنى آخر مناسب بعيد قد ترك استعماله ونظائره
في اللغة كثيرة فكثيرا ما يكون المشتق معروفا مشهورا والمشتق منه متروكا كالمهجور كيذر
ويدع الماخوذين من وذر وودع على راي عند قوم واصلهما المهجوران ولما كان
كلام الراغب مسوقا لبيان معاني الملفوظة المتعارفة المتداولة لم يكن منه تعرض
الى هذا واما ثانيا فلان اعتبار التطهير في الطهور ليس لما وهمه او توهمه بل لان الطهور يطلق
على ما يتطهر به كالسحور والفطور والذي يتطهر به يلزمه غالبا الطهارة والتطهير فتفسير الطهور
بالطاهر المطهر هو توصيف اللازم لا شرح المفهوم واما ثالثا فلان عدم الورود وما ذكره
في بيانه من المبالغة في المعنى اللازم قد يقتضي معنى آخر متعديا لا يقتضي ان يكون المبالغة في
القائم من هذا القبيل كيف لا ومن البين ان المبالغة في القيام لا يوجب الافادة ثم ان اراد
تضمن المبالغة في المعنى اللازم المعنى المتعدي توقف المبالغة في اللازم عليه واستلزامها له
كما يدل عليه قوله من حيث ان الاستقلال بالحفظ انما يتحقق بذلك فغايته ما يقتضي ذلك
ان يتوقف المبالغة في المعنى اللازم على تحقق معنى متعد ويستلزمه ولا يلزم منه ان يدخل المعنى
المتعدي في معناه حتى يعد من جملة معناه وان اريد به ان المبالغة في المعنى اللازم يدل بالتضمن
على معنى متعد فممنوع ثم قال ويمكن ان يراد من النور العلم والمفارق وكما يفيض من المعارف على
النفوس المجردة من العلائق الطبيعية من الانوار الشارقة اللذيذة والمراد بالنور الاول
العلم وبالنور الثاني تحصيل السلامة وعلى الاول الثبت علمه جعله بحيث لا تزلزله الاوهام و
الشكوك ليصير يقينيا ان اريد به مطلق العلم وان اريد به المعنى فبالترقي الى درجة العين
والحق وعلى الثاني التثبت عليه بمعنى الدوام او بجعل هذه الحالة ملكة وقس عليه الثالث
والنور الثالث الشخص المفارق وحمله على غيره بعيد واقول احتمال النور الثاني

على الاول على الوجه الذي شرع في الشق الاول من الترديد ثم لان قوله تثبتا على النور
طلب الثبات عليه وطلب الثبات على الشيء انما يكون ملايما اذا كان حاصلا له فاذا
حمل النور على العلم كان طلب الثبات عليه طلبا لبقاء هذا المطلق لا لصيرورته يقينا
ولا يلزم من طلب الثبات صيرورته يقينا فان الثبات يحتمل ان يكون لعدم عروض
ما ينافيه لكونه بحيث يمتنع زواله واذا حمل على اليقين كان طلب الثبات عليه طلبا
لبقاء اليقين لا العين كما توهم وقوله واحشرنا الى النور يحتمل المعنى الثالث ايضا كما لا يخفى
والمعنى الثاني وسيلة الى المعنى الثالث ثم الاليق بمذاق الاشراق ان يراد من الكل واحد
لعلك ترى بعد هذا بلمعات اشراق كلامنا ويكون التأييد والثبات والحشر اشارة الى
الابتداء والاستواء والانتهاء التي نعبر بها بعد هذا ثم قال الشارح ويمكن حمل الفقرات الثلث
على مراتب اليقين من علمه وعينه وحقه وان الاول عبارة عن مشاهدة المعلومات
بانوار اليقين المبدا المفارق والثاني عن مشاهدة ذات المفارق ومشاهدة الاشياء
فيه والثالث من الاتصال التام والاتحاد فيه ايضا والاجرام المحترقة في النار ضربا للمثل
وفي الاول تأييد بالمفارق من حيث انه يشاهد الاشياء بمدد فيضه وفي الثاني تثبت
عليه من حيث انه يشاهد ذاته وفي الثالث حشر اليه من حيث الاتصال به والاستغراق
التام فيه فهو حشر اليه بهذه الشارة المتعلقة واقول ان هذا وان كان انسب
مما قدمه نفسه لكنه لا يخلو عن مناقشات ومؤاخذات فان حمل الثبات على مرتبة
العين على ما قرره تكلف لا يخفى وتشبيه الحق ليس بحق بل الحق ان الحق ما قاله المحقق
الرومي الشيء چه ابهي چه لب به بند ريش تشبيه وتشبيه را مخند هذا ثم الكلمات البادرة
المنقولة عن الشارح واتباعه عند ارادتهم اطفاء ما اشرنا اليه من الانوار ليس مما ينبغي
اليه يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فلنعرض عنهم
ونشتغل بتتميم ما كنا بصدده ونقول ان الرضا وهو ملكة يتلقى النفس لما يأتي به القدر من
الحوادث على وجه لا تتألم بوقوعه من المطالب الشريفة والمآرب العزيزة المنيفة وهو باب
الله الاعظم بدونه لا يحصل اللقاء ولا يتيسر الوصول الى مرتبة الفناء والبقاء ولهذا اعقب

وطلب الثبات عليه لا يلائم تعميمه بطلب الحدوث عنه صح

طلبها

طلبها طلبة تأكيدا وتوفيرا وقال بعد قوله واحشرنا الى النور واجعل منتهى مطالبنا رضاك
ومقتضى اقصى مقاصدنا ما يعدنا الان بمعاك بالاقبال اليك والاعراض عما سواك او
نراك قال بعض الصوفية معنى الفة رضا العبد لرضا الحق اشد الموانع من الاتصال به
واسعد الناس من وافق رضاه رضا الحق غير مكره لما يصل اليه من احكام القضايا وحكي
ان بعض الاكابر من الصوفية قيل لكل شيء كان ليته لم يكن ولا شيء لم يكن ليته كان وقال اني
وصلت به الى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا يخفى ان المهم طلب
تلك المرتبة مع زيادة مبالغة فيه حيث جعل موافقة الرضا مطلوبة وشتان بين من لم
يكن كارها لشيء يصل اليه وبين من يطلبه ثم ان الشارح حيث رأى كلامنا اخذ في الاضطراب
وظن انه وجد ثمرة التراب فقال معترضا ان الرضا بهذا المعنى الذي ذكره على تقدير صحته
التفسير انما يكون رضا العبد والرضا المذكور في المتن انما هو رضا الحق فانى هذا من
ذاك فلعله لم يفرق بينهما واقول انا فسرنا الرضا الواقع في المتن وهو رضا الحق
بالقضاء بما شاء مع قدم من الحكماء وتنبيها على ان الرضا يأتي بمعنى القضاء وان المراد به
ههنا هذا المعنى واشارة الى ان المقام الاسنى انما هو الرضا بالقضاء دون الرضا بالرضا
ثم من ذا الذي يدعي ان الرضا الواقع في المتن مفسر بالملكة المذكورة واي عبارة من
كلامنا يشعر بهذا مع انا فسرنا الرضا بالقضاء واشارة الى ما شرحنا والى امور اخر يأتي
بعد هذا فظهر ان مبنى حكمه بعدم الفرق عدم الفرق والتمييز وقد يتوهم ان لا يتصور الرضا
بالمؤذيات وبما يخالف الهوى وانما يتصور الصبر فقط وليس ذلك بحق بل يتصور في
عدة احوال احدها عند استغراقه في حب الله تعالى فان ذلك يدهشه عن الاحساس بالم
المؤذيات والتألم بل ربما يستلذ بها هذا وذلك مشاهد في حب المخلوقين فكيف في حب
من له الجمال الاقصى وثانيها عند من يخطر بباله من جزاء ثواب البلاء وما يحبه من لطائف
صنع الله تعالى التي لا يخفى عنا تفاصيلها كما يرضى المريض بالم الفصد وشرب الدواء لعلمه بانه
سبب للشفاء وثالثها عند ما تبين ان كل ما يظهر وتفاصيل القضاء ليس في الامكان وجود
ما هو اتم منه واحسن فان في حال تيقنه بذلك لا ينطوي ضميره الا على الرضا وترك الاعتراض

لا يبعد ان يكون جعل الفقرتان المعطوفتان
الجملة وعطفها على قوله واجعل منتهى مطالبنا
دافعي اقصى مقاصدنا ما يعدنا وزيد لكن الى
الرضى حتى لا يكون الا الشارح ان الاول
الاخير عين ... في الطلب
وما اسعد ... عمل بل ... بالاعتكاف

اقصى مقاصدنا ما بعد
ولا بعد ... ولا يخفى ان
غير ذلك حتى لا يكون ... فيه
او رضا ... قدس سره

ورأيهما عند ملاحظة الشيء باعتبار كونه بقضاء الله ومشيته وكونه منتسبا الى العبد فيكون
رضيا بالاعتبار الاول مكروها بالاعتبار الثاني ولا استحالة في ذلك لعدم توارد الرضا
والكره من جهة واحدة وبهذا يظهر ان لا منافاة بين الرضاء بالقضاء وبين الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ولا امتنع ان يتصور ذلك بعدة احوال اخرى ولا يخفى على اولي النهى
ان يهما لكنه ينبغي ان يتنبه اما هي ان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى انما هو اللقاء
والمص جعل دون هذا اقصى حيث قال واقصى مقاصدنا ما بعدنا الان ملقاك ففيه شبهة
ظاهرة ما نوسوس له انه بوساوسه واقول لعل الذي يحل به هذه الشبهة ان من يقصد مقصدا
ينتهي اليه بمنازل فله في الطلب قصدان الاول في اول السير وابتدائه وهو قصد كلي يقصد به
المقصد الاول وهو اقرب اليه بعد قطع المنازل ومنتهاه والثاني القصد الجزئي المشتمل
على قصود ومقاصد جزئية مترتبة مسوقة بعضها ببعض فانه يقصد اولا منزلا ثم بعده
اخر وهكذا الى ان ينتهي الى اخر المنازل ثم من قصد الوصول الى المطلوب بالقصد الثاني
فله في البلوغ وجهان الاول ان يقصد بعد البلوغ الى اقرب المنازل اليه مثلا فانه يقصد
اخر جزئي علاقة الثاني ان يكون عند الوصول الى جنابه وحضرته وفنائه وحيث بحيث
يدهشه الحب والقرب عن الغير ولا يرى ما سواه حيث نور الحضور في ظلمة كوكب غيره بل
كوكب نفسه متلاشي واضمحل القصد والمقاصد والطلب والمطالب والسير والسلوك
والسالك فلا يرى الا المحبوب ويكون هو المتوجه المقبل المستقبل فيتيسر اللقاء ويحصل
بعد الفناء البقاء والفناء وبها لا يتأتى الا ان يكون فالسالك مسالكه وله وفلا سالك الا منه
وبه واليه وله ولعل المص ادعى في دعائه اللقاء بالقصد الاول فانه حاصل له بل دعى
واستدعى اللقاء بالقصد الثاني بالوجه الثاني فيلزم ان يجعل اقصى مقاصده ومقصوده
واسباب اللقاء ومقدماته تفطن لهذا فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ولطف مع اشارة
لطيفة مليحة الى المقصد الاقصى وطلب نيل المبتغى والشروع في كلامه المطالب
المقاصد من غير قرينة ودلالة عبارة وهنا مع انه خلاف الظاهر لا ينفعه ويحتاج الى تكلف
اخر في منتهى المطالب ظلمنا انفسنا بالاشتغال بالامور العاجلة الدنيئة الدنيوية المانعة عن

الكمالات

الكمالات الحقيقية الباقية الاخروية ولكن لست على العبس الصارف عنان النفس الى
جنابك بحبس اسارى الظلمات المغلولة باغلال التعلقات بالذات فانما ينتظرون
عطوفة والرحمة لنفوس خبيث بالعض والافة وير جعون فك الاسير وجبر الكسر فاغفر
لمن ركبته الذنوب وحبسته العيوب فان الخير بيدك الهم والشر فصائك ثم حصل السرور بوجوده
بالعرض فان الذي يكون خيره غالبا على شره ينبغي ان يكون موجودة والا لزم ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل فذلك شر كثير وانت خبير بان ذلك انما يستقيم على راي الحكيم واما
على راي المتكلمين الذاهبين الى ان جميع الخيرات والشرور انما توجد باختيار الله تعالى
وارادته فكان ممكنا فلا يشكل الاحراق الحاصل عقيب النار ليس حاصلا له بل الله تعالى
اختار خلقه عقيب مماسة النار واذا كان حصول الاحراق عقيب مماسة النار باختيار
الله تعالى وارادته فكان ممكنا ان يختار خلق الاحراق عندما يكون خيرا ولا يختار عندما يكون شرا
نعم لو كان الله تعالى فاعلا بالذات لا بالقصد والاختيار على ما هو مذهب اهل الحق لتم هذا
والاولى ان يقال ان الشرور الواقعة ليست شرورا بالنسبة الى نظام الكل بل هي خير بالنسبة
اليه وانما هي شر بالنسبة الى الجزئيات انت متصف بالمجد السني وانساه الغفر اسبب اي
الناس قيل انما سمي البشر ناسا لانه نسي الانس السابق فباعتبار الانس انسان وباعتبار
النسيان ناس اقول الاظهر ان يقال ان البشر يستانس بغيره من بني نوعه ولا يمكن
من ان يعيش وحده منفردا فيستانس كل حين باشخاص ثم ينسى كما لا يخفى على من استخبر و
استبصر وبهذا يظهر وجه التعبير عنه عند التحقير بالناس ولعله الطف من الوجه الذي
اشار اليه بعض الناس ليسوا الا كالانعام بل هم اقل من ذلك بارك في الذكر اي
الشرف والكمال وهو الاتصال المذكور بينبوع النور ولا ينظر الى قصورهم وتقصيرهم
بتلطيخ انفسهم بالقاذورات التعلقية وادفع السوء والتعلق بالامور الدنية الدنيئة
والرذائل الظلمانية الردية المانعة من السعادات الاخروية ووفق المحسنين اي الطالبين
للكمالات الحقيقية والمديين لهم وصل على المصطفى واله اجمعين قال الشارح في تفسير الال
لعل مراده الفائزين بالحظ الاوفر من كماله صلعم ليشمل السابقين عليه ذاتا والاحقين

واقول هذه مضحكة وسفسطة بل مرسطة والكل منه ليس بعجب ومن العجايب ما قرره في
هذا الشيء من امثال جالينوس وجالينوس وفرفوريوس من ال محمد صلعم بهذه رسالة هياكل
النور الهيكل في الاصل البناء العظيم كما صرح به المص ويطلق على البدن تجوزا والهيكل
بيت النصارى وبيوت الاصنام ومن ههنا يظهر اطلاقه على البيوت التي فيها الطلسمات
التي هي هياكل الكواكب التي ظلال للانوار ولهذه المناسبة اطلق المص على الرسالة المرتبة
على الاقسام السبعة التي هي عبارة عن الالفاظ والعبارات المظروفة للمعاني التي هي
الانوار وقد يطلق على صحايف فيها صور ورقى وتعاويذ مرقومة بخطوط المنفعة و
مصلحة قدس الله النفوس القابلات للهدى والعقول الهاديات اليه الهيكل الاول
اعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الاعراض لا تكون مقصودة بالاشارة بل عدوا ذلك من
خواص الجواهر فلا يكون المقصود بالاشارة الحسية الا جوهرا محسوسا وهو منحصر في
الجسم عند المص ولذلك قال كل ما يقصد اليه بالاشارة الحسية فهو جسم وله طول وعرض
وعمق لا محالة قال الشارح المراد بما يقصد اليه ما يقصد اليه لذاته بالامكان وفسر الاشارة الحسية
بالامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه وقال انك اذا اشرت الى شيء اشارة
حسية خيلت امتدادا موهوما اخذا منك اليه فان كان جسما او سطحا كان ذلك الامتداد
جسما موهوما كان سطحا خرج من عندك متحركا اليه على وجهه حتى وصل اليه ورسم
بحركته جسما وان كان خطا كان ذلك الامتداد سطحا موهوما كان خطا تحرك منك اليك فرسم
بحركته سطحا وان كانت نقطة كان خطا كان نقطة تحركت منك اليها فرسمت بحركتها خطا و
ما يقبل الاشارة الحسية بهذا المعنى لذاته فهو جسم لانه لا بد وان ينقسم في جميع الجهات والاعراض
وان قبلت الاشارة الحسية لكن قبولها ليس لذاتها بل بواسطة حلولها في الاجسام و
اقول فيه نظر اما اولا فلان قوله اذا اشرت الى شيء خيلت في حيز المنع اذ كثيرا ما نشير
اشارة حسية ولا نتصور امتدادا اصلا بل الظاهر ان الاشارة هي تعيين المدرك من
من المدركات والالتفات اليه لا غير واما ثانيا فلان قوله لا بد وان ينقسم في جميع الجهات
غير بين ولا مبين بل في كلامه ما ينافيه فانه صرح بان الاشارة الى النقطة خط والى

كان م

الجسم

الجسم جسم فلم يكن الاشارة بهذا المعنى اشارة الى الجسم واما ثالثا فلان قوله لكن قبولها
لا لذاتها غير مسلم كيف وقد حقق في موضعه ان الجسم من المبصرات الثانوية فان المبصر
الاول لما هو عند الحس من المبصر الثانوي فلم لا يجوز ان يقصد بالاشارة الحسية بالذات
الى ما هو اظهر عند الحس ولا يلزم من تبعية العرض للجسم في الوجود ان يتبعه في الاشارة الحسية
بهذا المعنى الذي ذكره واما رابعا فلانه بناء على ما قرره انما يكون التقييد بقوله لذاته غير
واقع في موقعه ولو كان بدله القصد في المتن القبول لكان التقييد لازما فان الجسم كما
ذكره آنفا قابل للاشارة بالذات والعرض بالعرض والفرق متين من العبارتين بل الظ
ان تقييد المتن بهذا القيد غير ظاهر الا كما هو ظاهر واما خامسا فلان اعتبار الامكان
كانه لغو لا حاجة اليه ثم ان الش بعد ما اورد عليه ما اوردناه اراد رده فقال مجيبا ان
هذه الاعتراضات اشتباهات مبنية على الغفول عن معنى قولنا لذاته فلننبه وتقرر
ان الاشارة الحسية الى الجسم هي بعينها الاشارة الى العرض القائم به وليس هناك اشارتان
بل ليس الا اشارة واحدة هي اشارة الى الجسم بالذات والى العرض القائم به بالعرض
وهذه الدقيقة من النكت اللطيفة ولها نظاير كثيرة معتبر عندهم مثل الحركة في السفينة
ولجالسها فانها كما صرحوا به حركة واحدة عارضة للسفينة بالذات ولجالسها بالعرض
ومثل السواد العارض للجسم وللسطح فانه سواد واحد منسوب الى السطح بالذات و
الى الجسم بالعرض وبعد تبيين هذا لا يخفى عليك اندفاع اشتباهاته الاربع واما الخامسة
فقد فيها ضرورة عدم لزوم القصد بالفعل الى كل جسم واني لا اتعجب من هذا الصبي الجاهل
العاقل كيف يتورط في هذه الشبهات فليضحك عليه كثيرا واقول ان هذا الجواب
وفساده ابين من الامس وان الذي بينه من معنى قوله لذاته ليس فيه طايل ولا يرجع الى
حاصل وهو في نفسه باطل لا يندفع به شيء من الاعتراضات اما الاولى فلان حاصله
منع لزوم التخيل حالة الاشارة وعدم ارتباطه بما بينه هذا وبينه بون بعيد وحاصل
الثاني منع لزوم كون المشار اليه قابلا للقسمة في الجهات بالذات ومن ان هذا التبيين
لا يثبته ولا ينفيه وحاصل الثالث منع عدم كون العرض قابلا للاشارة بالذات

ومنع امتناع القصد فی الاشارة الحسیة بالذات علی ما فسرها الی العرض وغایة تبیینه
بهذا ان الاشارة الی الجسم هی بعینه الاشارة الی العرض وبل هو الا مجرد الدعوی وهو
ثم کا رمرارا فان الاشارة کا قرره الی الجسم جسم والی النقطة خط فکیف یکون احدیهما
هی الاخری بعینها علی ان کل عاقل منصف تمیز یرجع الی فطرته یجد خلاف ما قرره من
وحدة الاشارة وتنظره فالحق التحصیل ولا یلزم من وحدة العوض فی الحرکة فی
المثال علی تقدیر التسلیم وحدة الاشارة وای ملازمة ومناسبة بینهما وقیاس احد
علی الاخری فقهی غیر معتبر وفی الجملة تبیینه هذا لا یثبت ماله من الدعوی ولا یتبینها و
من ان مع بقاء المنع الاول یتوجه علیه منع اخر منها ان وحدة الاشارة ممنوعة ولو
سلم فکونها بالذات الی الجسم وبالعرض واما عدم اندفاع الرابع فظاهر وتبیینه لا یبین
لزوم القصد وما ظهوره اصلا فان حاصل الاعتراض الرابع ان شرحک مادی
علی ان قولک بالذات قید للقبول وهو غیر مذکور فی المتن فتفسیر المتن غیر واقع
موقعه اللهم الا بتکلف وبین ان تبیینه هذا لا یدفع هذا کالا یخفی واما الذی جعله
دفعا للخامس فانما ینفعه لو کان قول الملم کل ما یقصد الیه تعریفا للجسم ولیس کذلک
یرشدک الی ذلک لفظ الکل علی انه لا یلزم من ترک القید لزوم القصد بالفعل الی کل
جسم ثم لعمرک ای تعجب فی غفلة صبی جاهل عن او دقیق وانما التعجب عن جهل شیخ جلیل
بازغ جلی وصنعه صرف فهاتم الی لا اتعجب من شیخ الهرم الجلیل العلم النبیل انه بطول
حیوته وکثرة شعوره وتصوراته اکب علی بالایهم وفرط فی امور واضحة وتورط فی
اغلاط واضحة فلیضحک علیه قلیلا ولیبک کثیرا وبالجملة القید الذی اضافه الی المتن
مما لا یعود الی حاصل ولا یرجع الی طایل لا تقال لم لا یجوز ان یحمل عبارته علی ان الجسم
لذاته مع قطع النظر عن غیره قابل للاشارة بخلاف الاعراض الحالة فیه فان قبولها
فان قبولها للاشارة لیس لذاتها بل بواسطة الجسم وتبعیتها له فی التحیز وان کانت
الاشارة الی احد عین الاشارة الی الاخری لانا نقول یمنع علی هذا التقدیر ایضا
کما اشرنا الیه کون الاشارة الی العرض بالعرض لا لذاته ولا نم ان التبعیة فی

التحیز یستلزم لذلک ودعوی الاستلزام نم وغیر مسموع وبالجملة امتناع کون شیء
من الاعراض مشارا الیه بالذات وکذا امتناع کونها مشارا الیها لذاتها غیر مسموع و
المستند ما مر مرارا ثم قال واعلم ان تفسیر الاشارة الحسیة بتعیین مدرک من
من المدرکات غیر صحیح لانه تعریف بالاعم وهو غیر جایز ولذلک لم یصرح به احد
نعم یمکن ان یستفاد مثل ذلک باشارة من بعض کلمات الشیخ الرئیس وتحنا عرضنا
عنه لعدم صحته ولا مصیر الا لما اعتمدنا علیه کما فسرناها به وهو الذی حققه السید
المحققین فی شرح المواقف وحواشی شرح حکمة العین فقلدنا بالایمان والکثرة
والاعتقاد والاعتماد معتمدا قائما فی ارائک الاطمینان ولا نشتغل بملاعب الجهلة الغفلة
من الصبیان واقول کلام ما هنا ان الاشارة العامة لا الحسیة وحدها مفسرة بما مضی و
لعلک تعامیت عن هذا وبما لزیغک الکاسد وارادة الایراد کر الیار دالفاسد العفن
الوارد فی اشارات الحکم وایات بینات بینات لما قررنا واعراضکم لا یفید الا
اعتراضا علیکم فکم من آیة تمرون علیها وانتم عنها معرضون وقولکم فلا مصیر لما لا مصیر
ولا ملزم بما تقدم نعم ان السید اذا ادعی ما ذکره شیئا ویرد علیه ما یرد علیه ولعمری ان
نقل النقل لا یشبعک ولا یغنیک ولا ینفعک ولا یجدیک ولا یلیق بک مع وساوسک
کونک مشیرا معتمدا علی ارائکه ترکها ملاعب الصبیان ثم ان الانحراف والانصراف
عن الشریعة القویمة والطریقة المستقیمة والاغماض والتعامی عن سواطع البرهان
والتمادی والتهاوم فی احطبة الجهل والبطلان بعد طلوع صبح الحق من افق البیان مسلک
لا یسلک الا من یتبع خطوات الشیطان فانتبه یا نایم واستیقظ یا هایم وعسی بان الجهل
قد ران علی قلبک حتی احکم عماک لا البسیط الذی یعم الوری اوان الصبی بل المرکب
المختص بالمشایخ الذی من الدوانی واما الغفلة فانت واسالک بجلالک بری عنها
وکیف یکون غافلا من لم یکن عاقلا ثم نجیبک ان الذی اعتمدت علیه خیط واه ضعیف
وسطح کنسج العنکبوت سخیف یرد علیه جمله ما اوردناه علیک اولا ولم یقدر بجلالک
علی رد ها اصلا وایرادات اخر اولها ان احد المشیر والمشار الیه فی توقف الاشارة

لانخ عن قرائة والاعتذار بان الماخوذ لغوى والمعرف اصطلاحي غير مقبول ضرورة
انه تعريف حقيقي لا لفظي بين الاصطلاح ثم ان اريد بها ما يختص بالاشارة الحسية
ورد بانفتاحها الدور وان اريد ما يعمها ورد النقض بامور شتى ويلزم كون التخيل
مثلا في منتصف الليل مشارا اليه حسا وثانيها ان عبارته واشارته هذه يفيد بظاهرها
عدم صحة الاشارة في صورة يكون المشار اليه اعظم من المشير طولا او عرضا او بهما معا اللهم
الا ان يقال انه يخرج خط من اليد طولا او سطح من اليد طولا وعرضا فان اريد هذا او
اعرض واغمض عن فساد المعنى ظهر قصور عبارته جدا وثالثها ان تعريف هذا من الحاذ
يصح في شيء الا في شيء ما من الاشارة البصرية واما السمعية والذوقية والشمية واللمسية
بل البصرية كلها فخلاها تاراتها فلان من اهل النظر من راى الابصار بخروج الشعاع
وقال بعض تخيل فمن هؤلاء من قال الاشارة الحسية اذا كانت بحركته الى نقطة امكن
تخيل خط واذا كانت الى خط امكن تخيل سطح وقس عليه الجسم الحجم والسطح فظهر
انه ليس بتعريف ولا يلزم ان يكون المشير هو المخيل وهذا الشيخ الدرم يحكم كرة وساوسه
والقاضي العادل ببينات محاسنه غفل بل جهل امورا شتى في هذا الحكم وحكم بلا بينة تماشاه محسب
الا مركليات شاملا للاشارة الحسية مطلقا وتوهم ان المشير هو المخيل وخامسها
ان هذا التعريف كيف يصح على رايه حيث يرى ان المعلوم هو الصورة الذهنية لا
الامر الخارجي ومن ان المشار اليه يجب ان يكون معلوما اللهم الا ان يتكلف بان
المراد بالمشار اليه هو المشار اليه من جملة المعلومات بالعرض وح يلزم عدم
الاشارة الى المشار اليه المعلوم بالذات وهذا كما ترى وسادسها انه سلم في
غير موضع ان كل مرئي مشار اليه حسا وقرر في اصول عقايده ان الله تعالى مرئي
فيكون مشارا اليه حسا ويلزم من تعريفه هذا ان يكون متحيزا وفي جهة تعالى عن
ذلك وسابعها وسابعها ان الصور المثالية التي اثبتها المص وقررها وسلمها الشيخ
مرئية في النوم واليقظة وكل مرئي مشار اليه حسا كما سلمه فيكون تلك الصورة مشارة
اليها وكل مشار اليه على تعريفه متحيز فتلك الصورة متحيزة وهو خلاف ما اعترف به

وقرره

16

وقرره المص على ما سننقله عنه وثامنها انه على قول القائلين بالهيولى والصورة
النوعية يمكن توهم ما يوهم فلزم كونهما مشارا اليه بالاشارة الحسية ولم يقل به
احد وقد اعترف الكل بان كل مشار اليه بالاشارة الحسية فهو محسوس ويمكن
ان يخترع لصحة هذا وجه وتاسعها ان الرائي رجلا يرى وجهه وعينه في المراة وهذا
المرئي على راي المشائين هو بعينه نفسه وعلى راي الاشراقيين صورة مثالية
والاشارة الحسية على ما حسبه وعلى الرائيين لا يصح الا بتكلف ليس بانه من وجوه
وفيه قدرتين ههنا شيء من الايرادات على كلامه نقتصر عليها وعليه ايرادات اخر لا نطول
بايرادها ثم اقول ينبغي ان يتنبه ان الاشارة منقسمة انقسام الادراك الى الحسي والوهمي
والخيالي والعقلي ثم ان الشارح كتب في حاشيته على شرحه تفسير المتن ليس على ما ذكره وما
توهم من المقصود بالاشارة لا يكون الاجوهرا ان لم يعد بما ذكرنا فسد المعنى وكان ممنوعا
ونسبة القول بعلى اطلاقه على الكل افتراء عليهم واقول قد عرفت مفاسد شرحك ووجوه
ضعيف قيدك وحكمك بالافتراء تحكم وافتراء وشهادة زور وسوء قضاء وعلى ما لا يخفى على
من تتبع كتب الحكمة قال المص اوايل الكتاب الملكات ومن خاصة الجوهر ان بعضه
يقصد بالاشارة الحسية كجزئيات الاجسام ولا يوجد هذا النوع واما الذي تخيله و
توهمه من التقييد والتخصيص فلا دلالة في العبارة عليه كيف وهو فاسد كما فصلنا
فيما مضى وقوله ان لم يفسد المعنى ثم بل الامر بالعكس وكل المفاسد في قيده ودفع منعه
ان المقصود من المقصود بالاشارة قسمان لا يتوجه منعه على شيء منها على ما قررته في اركان رياض
الرضوان والآن اشير الى وجه من توجيه المتن فاقول ان القصد بالاشارة الحسية
المعينة المحسوسة ينتهي الى جسم فالجسم نهاية الاشارة فانها ان كانت اليه اولا فذاك
وان كانت الى عرض لزم الانتهاء بالاخرة اليه ضرورة ان العرض انما يعين ويخصص
محله ويلزم الانتهاء الى جسم المحسوس وتوضيح الكلام في المرام ان القصد متعد بنفسه
والمص حذف عداه مالي اشارة الى تضمينه معنى الانتهاء فكانه قال كل ما يكون نهاية القصد
في الاشارة الحسية جسم وبيانه ان الاشارة الحسية المعينة المشخصة المحسوسة

ان قال الهيولى والصورة الا بتعين الصورة
لا يصح اشاره اليها من حيث هو
بالذات هو

و باشد غنچه حسرت نرگس و رخ لاله حیرانم که در یک شاخ چون بید از شکوفه‌ها کم نالون

ينتهي ضرورة الى ما يتعدى عنه وذلك المنتهى لا يكون عرضا او صورة على القول بهما لانهما
يبقيان وينقصان بمحلهما ومزيد توضيح الكلام في المرام ان الاشارة الحسية عبارة
عن كون من المدركات الحسية المحسوسة والحس يتضمن قصدا او قصد الشيء تبارك
بوجه من اولهما ان يكون ذلك القصد واقعا من غير تعقيب ولا تتبيع ولا استلزام لقصد
احتمال شيء اخر وثانيهما ان يكون ذلك كذلك فالقصد الاول ينتهي بذاته والقصد الثاني
ينتهي الى قصد اخر ولا يذهب الى غير النهاية بل ينتهي الى مقصد يقصد بقصد غير مستتبع لقصد
اخر فالمقصد الذي يقصد بهذا الوجه وينتهي اليه هو الذي يقصد اليه في كل اشارة حسية
لست اقول يقصد بالفعل وكل ما يقصد اليه بهذا الوجه في الاشارة الحسية لا يلزم
ان يكون محسوسا بل المشار اليه هنا محسوس قطعا فلا تشكل بان الاشارة الحسية
الى ضوء محسوس او حرارة محسوسة بهواء غير محسوس وبهذا لا يرد ايراد اخر ونظير ذلك ما
في وجيز وعما اعترض الشارح ويندفع ايراد اخر على ظاهر المتن فانه ظاهره لو لم يحمل
على ما قررنا يشعر ان المشار اليه بالاشارة الحسية هو الجسم وذلك يقتضي لزوم ان
يكون الجسم محسوسا بالحس يكون الاشارة منه فاذا كانت الاشارة منه فاذا كانت
الاشارة بصرية كان الجسم مبصرا وهذا يخالف ما لوح اليه بل صرح في التلويحات من الجسم
ليس من المبصرات بل هو غير محسوس بشيء من الحواس اصلا وانما هو متخيل او متوهم بما
ادرك بالحواس من اطرافه وظواهره وبهذا يظهر وجه اخر من الدخل في وجه الشم
ولا يخفى على اولي النهى ان هذا خلاف ما ذهب الشارح ثم انه يمكن على هذا صرف الاشارة الحسية
عن معناه الحقيقي الى معنى عرفي الاخص وهو الاشارة الى ما يصح ان يقال له انه هنا او
هناك لا بتبعية الغير وبالجملة لتوجيه المتن وجوه اولها ما اشرنا اليه اولا وثانيها ما اومأنا
اليه انفا وثالثها ما قررناه ثانيا وتحصيله ان كل محسوس معين يتعين بجسم معين وهذا غير
مناف بل مناسب مرتبط بما سيأتي بعد هذا من قوله الاجسام انما تتمايز بالهيئات ولا منافاة
بين الحكمين فان بعد الاغماض والاعراض عن التعرض عن التميز والتعين نقول
الاجسام تتمايز بالهيئات غير محسوسة على انه لو كان التميز بهيئات محسوسة امكن دفع

تأمل

التناسب وحيث اني ولا يذهب عليك انه لا يتوجه على ما قررنا وحررنا شيء من النقوض التي اوردها
على الشارح ثم ان المص لما قرر ان المحسوسات تتعين بالاجسام المعينة اراد ان تبين وتعين
ما تتعين وتتميز به الاجسام بعد التنبيه على ما يشترك فيه فقال والاجسام تشاركت في الجسمية
ضرورة وكل شيئين يشتركان في شيء يلزم افتراقهما بشيء اخر بديهة فالاجسام تتمايز بامور غير الجسمية
وذهب المص الى ان ما تمايزت به الاجسام انما هو الهيئات اي الاعراض دون الصورة الجوهرية
المنطبعة التي اثبتها المشاؤون فاقول لعل المص اضاف بالقياس الى الصور المنطبعة لا مطلقا
فان بدن الانسان ممتاز عن الجماد بالنفس وهي عند المص جوهر مجرد اللهم الا ان يقال
المتميز هو الهيئات التابعة للنفس لا نفس النفس وفيه كلف فاذا حمل المنطبعة على ما اصطلح
عليه الاتباع اعني الحال الشائع في امر اخر على ما اصطلح عليه المشاؤون اعني الموجود في موضوع
كان تغيير المتن بظاهره اذا لم يعتبر ذات النفس مميزا والا ظهر ان يراد بما تمايزت به الاجسام ما
تختص به الاجسام لا ما يتمايز به الاجسام في نفسها وح لا ينتقض بالنفس وفيه كلف اقول والظاهر
لعدم تأويل كلام المتن وترك ظاهره لزم عليه الاشكال من وجوه اخر غير ما اشرت اليه
انما هنا ان الذي يقتضيه قواعد المحققين من قدماء الحكماء الاشراقيين وساعده عليه اشارات
المص ايضا وان لوح في بعض تلويحاته الى خلافه ما شاء الله تعالى هو ان لا يكون الطبيعة الجسمية
في الاجسام الفلكية والعنصرية طبيعة نوعية بل يكون حقائقها مختلفة بالماهية كالانوار على
ما قرره وحرره في الاشراق ثم لا يذهب عليك انه يمكن ان يأول المتن بوجوه موافقة لمذاق
الاشراق غير مخالفة لما هو المشهور عند الجمهور على ما اشرنا اليه انفا فنفصل ونقول
ههنا ما مضى وهو ان الاجسام متشاركة في الجسمية على ما هو معلوم لنا وكل مشتركين في
شيء يلزم افتراقهما بشيء اخر يتميز به عندنا احدهما عن الاخر والا لم يكونا شيئين اثنين في نظرنا
ثم استقرينا وتتبعنا وجدنا ما يتميز به الاجسام عندنا بهذا الوجه هو الهيئات ثم انه يحتمل ان
يراد بالهيئات الاعراض وبالاعراض على معنى المعاني الخارجة الواردة محمولة او غير محمولة
وهذا ما فيه ليس فيه ما في غيره من التوجيه كما لا يظهر من تحاويه ويحتمل ان يراد بالهيئة الشكل
فلعله ادعى ان الاجسام تتمايز بالاشكال فلا يكون جسم غير جسم وجسما اخر الا بالشكل فان

بسائر الاعراض لا ينفصل جسم عن جسم حتى يقال انه جسم اخر ويحتمل ان يراد بعض الهيئات فيما تمايز به الاجسام كما في قول ابن الحاجب واختص بها وهذا التوجيه بعيد وكتب الشارح على حاشية شرحي ان هذا الذي استبعده اقرب والكل عنه ابعد والمعنى ما ذكره في الشرح فاقول ان شرحه صحيح والمشروح فيه مجموع بوجوه منها ما اشرت اليها ومنها وجوه اخر منها انه لم يلزم من كلام المتن ان يكون عرض او مبدا فصل على ما وجهه بكلامه ولم يلزم على المصنف ما حسبه من النزاع ومنها انه اوما الى ان الهيئات المميزة لوازم ولم يلزم ومنها انه حكم بلا بينة بان الهيئات المميزة ميزات اوليه وغير ذلك فيه ولعل الناظر فيه يكفيه ما قدمنا فظهر ان الذي استظهره ظ ولكن فساد ما الذي توجهه من ان حكم المصنف بان ما تمايز به الاجسام هو الهيئات خاصة مبني على عدم اثبات الصور النوعية الجوهرية من توجهات الباطلة وانما يظهر الحصر باثبات العدم لا بعدم اثبات الوجود اذ مانع الحصر يكفيه احتمال الوجود على ان المصنف تكلم على دليل من دلائل الشافعي على اثبات صورة الجوهرية به ولا يذهب عليك ان القدح في دليل على تقدير تمامه غير تام ولا مفيد لابطال الدعوى وثبوت خلافها ولا مستلزم لعدم قول القادح بها وعلى الحاسات لا يفيد ما توجهه اما اولا فلما اشير اليه اولا واما ثانيا فلان قول المصنف بثبوتها لا يستلزم صدق حكمه بالانحصار ثم ان الشارح بعدما راى كلاما كتب على حاشيته ان هذه كلها احتمالات بعيدة لا يذهب اليها وهم فكيف الذكي لم يذكر ما هو الاحسن فالكل هذيان لا يلتفت اليها والذي لم يذكرها اولى وهذا بل انفع ما اشرنا اليه في الشرح فاقول انه ما صدقته بهذه كما وقع لما اخبر به على السيد الشريف الجرجاني حيث قال اني كررت مطالعة شرح التلخيص فما وقع لي شبهة ولا اشكال وما اختلج في خاطري شيء فاباني هذا السيد اشكل عليه علي كثير من مباحثه فكتب في الحاشية فقول هذا الشارح بهذه احتمالات بعيدة لا يذهب اليها وهم اما دوار وما رد له وان اراد ومعه كو هو اضرابه ثم لو كان الذي ما ذكره هذيانا لا يلتفت اليه لكان حكم في شرحك وغيره كلها هذيانا لا يلتفت اليه بل اولى بذلك كما عرفت ثم ان الذي ذكره

من خصوص شرحك والذي ذكرته فيه لا يكاد يصح ثم اشار الى احكام الاجسام فقال لازم الحقيقة لذاتها اي لازم ذاتها اذ اللازم بسبب ذاتها لا ينفك عنها فاللام يحتمل الاختصاص والتعليل ولا يرد عليه ما حسبه الشارح من ان عدم الانفكاك لا يختص اللوازم المعللة بالذات فان ذلك حكم من احكام لازم الحقيقة لا توقف له بتعريفه ان المذكور في سابقه ولاحقه اعني قوله ووصف الشيء اي الذي يوصف به الشيء قد يكون ضروريا واجبا ثبوته له كالزوجية للاربعة وللحيوانية للانسان وقد يكون ممكنا وهو الذي لا ضرورة في وجوده وعدمه وقد يكون ممتنعا ضروري العدم كالفرسية له وقوله الذي لا يتجزى في الوهم اي الامر الموصوف بانه لا يتجزى في الوهم وهو الجزء الذي لا يتجزى لا يجوز ان يكون في جهة وان يشار اليه اشارة حسية لان ما منه الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى فينقسم وهما احكام ولما كان هذا الدليل دالا على وجود التجزية الوهمية دون الخارجية فانه لو لزم انما يلزم من اعتبار امر اخر قال والذي لا يتجزى في الوهم اعلم ان الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام مختلفة او متفقة او مركب مقابله والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول لم يكن فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل فتلك الاجزاء وهي اجزاء لا يتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل لكنه قابل لانقسامات اما غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني وعلى الثاني يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لم يكن المركب منها جسما مفردا والكلام فيه بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة كخطوط جوهرية واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية واما مختلطة فقط او منها او من احدها مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات

سيتم بذهب السهاذ اجيب كذا قيل و فيه بحث و قد يحمل المتنازع فيه الجسم البسيط و هو الذي لم يتألف من الاجسام المختلفة الحقيقة و هو اعم من المفرد فيختلف الاحتمالات

و اقول تحرير الكلام في هذا المقام ان النزاع بين الفرق قد يقع في الجسم المفرد و قد يقع في الجسم البسيط و على التقديرين فاما ان يكون من حيث التركيب او من حيث التحليل الى الاجزاء المتناهية و النزاع بين الكل في الكل في كل وجه اما على الاول او لا فالنزاع واقع من النافين للتركيب عن ذيمقراطيس و الاخرين و من الباقين القائلين به و هم جمهور الحكماء و المتكلمين و النظام و ثانيا بين جمهور الحكماء في كيفية التركيب و على الثاني يكون النزاع بين المتكلمين و الحكماء و النظام و الشهرستاني و على الثالث بين ذيمقراطيس و الحكماء و المتكلمين و النظام و على الرابع بين الكل على انهم اختار مذهب الحكماء و ابطل الجزء الذي لا يتجزى و لم في بيان هذا طريقان احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا و هو الذي اشار اليه ههنا و تقريره ان المتحيز بالذات لابد و ان يكون ما منه الى جهة الفوق غير ما منه الى جهة التحت و كذا ما يلاقي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة الشمال و كذا الكلام في القدام و الخلف فكل متحيز بالذات لابد ان يكون منقسما في الجهات الثلث على ما هو حيث جعل النقطة متحيزا لامتناع وجود ما لا ينقسم في الوهم قطعا و ما خصصه بالمتحيز بالذات على ما هو المشهور و قد صرح في بعض المواضع على ان هذا الدليل يدل على امتناعها ايضا و الشارح ترك الدعوى على عمومها و ذكر في الدليل ما يخصه باقي المشهور و قرره بالاتم عن مناقشة و غفل عن ان زيادة التخصيص في الدليل دون الدعوى يوجب زيادة الاشكال فالاولى التعميم فيهما او التخصيص فيهما على ما اشرنا اليه ثم قال الشارح و ما قيل من ان اللازم ان يكون لها نهايتان لا اجزاء فاسد لما قيل من ان النهايتين يجب اختلافهما في المحل و اللازم اتحادهما في الوضع لان محل النهايتين واحد ضرورة و اللازم من قيام النهايات بالجسم انقسام في الخارج فيلزم كون الجسم منقسما الى اجسام غير متناهية و اقول اختلاف النهايتين اما بان يكون لهما محلان في الخارج و اما ان يكون لهما محل واحد يحلان فيه من حيثين و لو حكم بالقسم الاول

فالم

كما حسبه اعترضت عليه قول المجيب و اللازم اتحادهما في الوضع و لم لا يرد ما اورده فلا ضير في الكلام بل في فهم المرام و من العجايب الذي ليس منه عجيب انه سفسطن بذلك انه تخيل من بعض الفضلاء ما يقرب منه كثيرا و قرره في قوله بل لان النهايتين ان اتحدتا في الوضع لم يكن ما منه الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى و ان اختلفتا لزم الانقسام الوهمي هذا و ما حسبه دليلا على اتحاد محل النهايتين ان جزء الجسم جسم فلا جزء اولى من جزء في كونه محلا و فساد هذا اظهر من الامس و اظهر من الشمس ثم اقول في كل من الملازمة و بطلان اللازم في ما استدل به على بطلان قول المستدل بحث اما في الاول فلانا لا نم انه لو كان محل النهايتين اسس لزم انقسام المتناهي الى اقسام غير متناهية و لم لا يجوز ان لا يكون لكل جزء نهايتان فان النهاية على ما صرح به لا تحصل بالفعل و لا تتوهم بالمتناهي الا بعد فصله و قطعه و انقطاعه و انفصاله و لا يلزم من قيام نهاية باحد طرفي جزء ان ما هي النهايات المستدل على ابطال الجزء و لا يغيره فان قلت لو كان محل النهايتين كثيرا باي وجه يتعين محل كل نهاية قلت لا يلزم القايل به تعيين ما يتعين كل محل و لو التزم لم ان نقول ان النقطة الذي يفوق عن الحس و لا يدركه الطرف و هذا لا ينافي قبول القسمة الوهمية اذ الظاهر من الحس هو الظاهر ما اشرنا الطرف و ايضا الوهم قد يطلق مساوقا للعقل فلعله هو المراد و اما بطلان اللازم فلما ذكره من الاجزاء المتناهية الجسم غير متناهية و مما يناسب هذا المقام ان بعض الفضلاء استشكل القول باتحاد محل النهايتين و قال و لو كان الامر كذلك لزم انعدام نقطة راس المخروط مثلا عند تفرق جميع اجزائه مع ان البديهة يشهد ببقائه بحاله و اجاب عنه الشارح في حاشية التجريد و قال انا اذا قطعنا من المخروط من جهة قاعدته كما فرضه و قلنا بان التفرق ليس اعداما لم يلزم انعدام النقطة بل يجوز ان يبقى بعينها قايما بذلك الامر الذي كان واحدا و الفضلاء كثيرا بالتوقف سواء جعل محلها القريب المقدار او الجسم فتقرر ان ما استشكله ليس مشكلا على شيء من مذاهب الاشراقيين و المشائين و اقول كيف يجوز ان يكون الجزء المفروز من القاعدة هو المحل لنقطة الراس مع جواز ان يكون كل جزء من جزئي المخروط في بلد آخر مع انه اذا انعدم الجزء المفرد من القاعدة بقي الجزء الاخر فان بقي نقطة الراس لزم تبادل الحال مع انعدام المحل

الفصل م

وان تبدل بسقط اخرى لزم ان يكون انعدام صبغ بلد مغير للسقط الكاينة في بلد آخر والتزام
ذلك سفسطة على انه يلزم ح خلاف البديهة الذي ذكره المستشكل انهم ثم ان الش اورد في
هذا المقام كلاما مشهورا حاصله ان الدليل الذي اشار المص اليه مع وجازته يدل على انتفاء
الجزء الذي لا يتجزى الا في جهة او في جهتين وهما الخط والسطح الجوهريان فنقول ان غير
المتجزي ليس قابلا للاشارة الحسية وينعكس بعكس النقيض الى ان ما يقبل الاشارة
الحسية فهو منقسم في الجهات الثلث ثم نقدا مراد هذا الكلام المشهور حكم بان قابل الانقسام
في الجهات هو الجسم لتصحيح ما مر في صدر الكتاب واقول هذا كلام بلا بينة فان الاجزاء
المنقسم في الجهات هو الجسم الا ترى ان كثيرا من الاعراض والجواهر ينقسم في الجهات
حسب انقسام الجسم وليس بجسم وبالجملة حصر ما يقبل الاشارة الحسية في المنقسم
في الجهات وحصر المنقسم في الجهات في الجسم غير بين ولا مبين من شيء مما مر وما في
صدر الكتاب ذلك وانا اقول ان القابل بذاته للاشارة الحسية الجسم وهذا
كما اشرت اليه فاسد في نفسه غير لازم مما اوهم لزومه منه اعني ما يقبل الاشارة الحسية
منقسم في الجهات فان القابل للاشارة الحسية اعم من ان يكون قبوله لذاته اولا والمنقسم
في الجهات اعم من الهيولى والصورة المنطبعة والبعد المجرد والجسم وكثير من الاعراض
فان ادعى الكلية في قولنا المنقسم في الجهات جسم منعناه وان ادعى الجزئية لم ينتج ما مر في صدر
الكتاب واما الثاني من الاعراض ما يدل على استحالة تركب الجسم منها وله وجوه كثيرة مذكورة
في الكتب منها حجة المتوسط واستدارة الدايرة ولزوم ما يشهد الحس بكذبه الى غير ذلك
وقد يستدل على ابطال مذهب النظام بانا نفرض جسما مؤلفا من اجزاء متناهية و
لم يجم متناه بالضرورة والجسم المؤلف من الاجزاء الغير المتناهية متناه ايضا لاستحالة
تناهي الابعاد ولا شك انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء
نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير
المتناهي هف واعترض عليه بان ازدياد الحجم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون

نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاجزاء الى الاجزاء من الجايز ان يكون الازدياد في الازدياد
مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب الصم التي يوجد في
المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثله في الاعداد لان نسبتها عدد قطعا قال الش في حاشية
التجريد ان قلت لما كان زيادة اضعاف الحجم على اضعاف الحجم مع زيادة اضعاف الاجزاء على
اضعاف الاجزاء وكذا النقصان والمساواة فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الجزء الى الجزء كنسبة
الاجزاء بحكم المصادرة التي اوردها اقليدس في صدر المقالة الخامسة من كتاب الاصول
قلت الذي ذكره اقليدس انما هو في المقادير دون الاعداد واما الاعداد المتناسبة فقد
عرفها في صدر المقالة السابعة وانت خبير كل من السؤال والجواب خبط اما في السؤال
فلانه ان اراد انه يلزم من كون ازدياد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء ان يكون زيادة اضعاف
الحجم على اضعاف الحجم مع زيادة اضعاف الاجزاء على اضعاف الاجزاء وكذا النقصان والمساواة
فلم لا يجوز لان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر وليس
الاضعاف مع الاضعاف زيادة ونقصانا ومساواة اذ لو كان كذلك لكان نسبة الزاوية
الى الزاوية كنسبة الوتر الى الوتر بحكم المصادرة المذكورة وليس كذلك فان نسبة
الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى الزاوية القائمة بالنصفية
وليس نسبة وترها الى وتر القائمة بالنصفية بالشكل الحماري وان اراد انه يلزم المعية المذكورة
من امر آخر فلابد من بيانه حتى ينظر في صحته وفساده وبالجملة معية الاضعاف فيما نحن
فيه من ولا مبين من كلامه ولابد من بيان وبرهان ولو سلم النظام ان اي زيادة باي
وجه كانت زيادة حجم امكن بيانه بوجه وح يتوجه عليه منع استلزام المعية في الامور الغير المتناهية
يقدم
للتناسب ومن ان النظام لا يلتزم ذلك الالتزام ولا يخفى ان هذا ليس بابعد من الطفرة
و[illegible] واما في الجواب فلان بعض العلماء صرح بان هذا الحكم شامل للاعداد ايضا
ثم في قوله واما الاعداد المتناسبة فقد عرفها منافاة [illegible] الى ما نقل عن الش
في توجيه كلامه يدل على انه لم يحصل معنى المصادرة فلنبين ذلك لئلا يتشوش افهام
المتعلمين لكلامه فنقول ان كل اربعة مقادير يكون كيف اذا اخذ اضعاف امكن

مالانهاية لها للاول والثالث متساوية المراتب وللثاني والرابع متساوية المراتب وكان
الاول والثالث معا ابدا اما زايدتين على الاخرين واما ناقصتين عنهما واما مساويتين لهما ان
ان كان اضعاف الاول زايدا على اضعاف الثاني كان اضعاف الثالث بالنسبة الى اضعاف
الرابع كذلك وكذا لو كان ناقصا او مساويا بشرط ان يؤخذ على الولاء اي نسبة احد
الاول الى اضعاف الثاني واضعاف الثالث الى اضعاف الرابع لا بالعكس فهي
متناسبة ولا يخفى ان ما ذكره الشيخ من الشبهة شديد الشبه بالمكابرة المشهورة وهي ان
رجلا جبانا ضعيفا يدعي جبنا نا خذ صخرة عظيمة صعبها اليه واستند قراها فكان يطيف
بها حتى اشرف عليها الشمس فاسخنت واشتدت وعصيت فهرب الصاحب منها فاذا
فارقها صادف شيخا كان بها عادة وقديمة واخبره عن حاله وقال فهل هذه الحيلة
تحق عقلا فقال الشيخ انظروا الى رجل ساول اي تصنعه ثم يا راي شخص باي حيل باي
قسم فاقول انظروا اصحاب العلماء والفضلاء ان اي ذكي مشتغل باي علم ثم سكم باي كلام
على اي رجل في اي مقام فان علو شارح التجريد ودونه كعب مؤلف فكان هذا من الذي
وذلك من الاعالي اورد على النظام ايضا انه لو كان الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية لما
صح قطعه بالحركة اذ قطعه موقوف على قطع نصفه وقطع نصفه موقوف على قطع نصف
نصفه وهكذا الى غير النهاية واجيب عنه بان قطع الاجزاء الغير المتناهية في الزمان
انما يكون محالا لو لم يكن الزمان ايضا مؤلفا من اجزاء غير متناهية واما اذا كان
على ما ذهب اليه فلا لان الزمان والحركة المتناهيين اذا كانا مركبين من اجزاء
غير متناهية كالمسافة المتناهية يكون هناك قطع مسافة غير متناهية الاجزاء
في زمان كذلك اقول فيه نظر اذ لاحد ان يقول لا يصح انقضاء الزمان حتى يمكن
ان يقطع فيه مسافة فان ساعة من الزمان لا يصح انقضاؤها الا بعد انقضاء نصفها
وهكذا الى غير النهاية وفيه ما فيه وقيل ما يرد على النظام يرد على الحكماء ايضا وجوابه
جوابه على ما قرره ان الاجزاء على مذهب الحكماء غير متناهية بالقوة والجسم قابل
للقسمة الى غير النهاية بمعنى لا تقف فلا يلزم عدم تناهي الاجزاء وسنح لي في ايام

تحصلي

تحصل على هذا الاشكال وهو ان الاجزاء الممكنة الحصول اذا كانت غير متناهية
لزم ما لزم والعود الى المفروان كانت متناهية لزم وقوف القسمة فلا ينفع التفصيل
في التقسيم ثم عرضت هذا على الاستاذ قدس سره فاجاب بان تلك الاجزاء العديمة
وكونها ما لا يصف بشيء منها فانها من خواص الامور المتكثرة وفيه ما فيه ولعل الناظر
فيما ذكرناه يكفيه ثم اوردته على بعض القاصرين وهو الشيخ فقال تلك الاجزاء بتمامها
والمتناقصة الغير المتناهية متعددة متناهية قدرا بخلاف المتزايدة والمتساوية فتلك
الاجزاء غير متناهية لكل قدر وجه ومجموع الاقدار الغير المتناهية غير متناهية ضرورة
ان تلك المتناقصة من جهة متزايدة من جهة اخرى والمتزايدة باعتبار ما يكون بعضها
المتساوية فيها ايضا فلو تأت في الجواب بشيء صحيح فلم يبق الكلام طايل ولا المراقة حاصل
ثم انه يرد على ما اوجه اوتوهم بعد ما اخير اليه ارادات اقربها ان غاية ما لزم مما توهمه
على ما حرره وقرره في غير موضع ان لا يكون الحاصل من تلك الزيادات المتناقصة
الغير المتناهية مساويا للكل واستلزام ذلك التناهي على ذلك التقدير ثم فانه من الجائز
ان ينقص غير متناه عن آخر ومنها انه لو كانت الاجزاء غير متناهية لزم محذور الزمن
على ما توهمه حيث يلزم ان يكون اقل من ذراع واحد غير متناهية فيها او بهم يزداد الاشكال
ولا يندفع السؤال ومنها ان برهان التضايف يدل على امتناع اللاتناهي فيها ومنها
ان برهان التطبيق على ما صححه يدل على استحالة لا تناهي تلك الاجزاء وذلك انه قال
في غير موضع ما حاصله ان كل جملة غير متناهية ينقص منها عدد واحد كان الكل موقوفا
على ذلك الجزء الباقي وهكذا الى غير النهاية فيحصل امور غير متناهية مترتبة فيجري فيها
التطبيق هذا محصل ما ذكره وقرره في رسالته في اثبات الواجب وفي رسالته
الموضح العلوم وحيث ان هذا فيما توهمه من الاجزاء تطبيق الاخفى ومنها ان امكان
حصول الاجزاء الغير المتناهية ما يستلزم امكان حصول مفاصل غير متناهية
واستحالة وجود الكثير بدون الواحد يلزم اجزاء غير قابلة للتجزي اذ لو كانت قابلة للتجزية
ولم يكن المفاصل حاصلا بالفعل لم يكن جميع الاجزاء والمفاصل الممكنة حاصلة والمقدر

خلافه ومنها ان المتفطن يتفطن بان الدليل المذكور لابطال مذهب النظام يدل على
ابطال مذهبه بان يقول لزوم وجود الواحد في كل كثير وجملة متناهية في كل جملة غير متناهية
معلوم ضرورة فعلى ما تقرر من الاول يلزم الجزء والثاني امتناع لا تناهي الاجزاء فعلى
ما فصل في ابطال مذهب النظام المسلك الثاني في النفس الانسانية واحوالها
من تجردها وتصرفها في قواها وبقائها وغير ذلك من مقدمة وفصول المقدمة اعلم ان النفس يطلق
على معان شتى منها انها التي تصدر عنها افعال مختلفة بقوى مختلفة فيشمل نفوس
النباتات وساير الحيوانات ومنها انها التي تفعل بالارادة افعالا متشابهة او غير
متشابهة فيشمل نفوس السموات وساير الحيوانات لا النباتات ومنها انها الكمال
الاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويحس ويتحرك بالارادة فيشمل نفوس الحيوانات
لا السموات والنباتات وقد يترك المتحرك بالارادة فيشمل نفوس النباتات
وقد يزاد ويدرك الكليات فيختص بالانسان على رأي ومنها القوة التي بها صار
البدن حيا بل انسانا ومنها ما فيها فان كل واحد منها لا يفيد الكنه ولا الوجه بوجه
عن قال والاشبه ان يكون المراد ههنا ما يكمل بهيئة البدن الانسي ويتنور بانوار
المشاعر وساير القوى المتحركة والمدركة وهو الذي يشير كل واحد بانا فانه على
جل ساير التفسيرات اثباته بما ذكره من الدلائل بل صرح في ان الابطالات ولم
يرد الجواهر المجردة اذ انا اطلعنا على ما وجد في بعض حواشي بانهم ادرج لفظ انا ملك
بعدها ولا يذهب عليك انه لا يرد هذا على ما هو الاشبه اذ لا اشتباه في ثبوت القوى
بل يشير اليها والى ايليتها الا الى اثبات الكل النفس ثم عندها قال الحكماء الموجود اما
ان يكون حالا في الموضوع وهو العرض او لا يكون حالا فيه وهو الجوهر واراد
بالموضوع المحل المستغني بنفسه وبعضهم فسر الحلول بالاختصاص بحيث يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا واقول يلزم على
هذا التفسير ان يكون الاعراض والصور حالا في محل واحد بعضها حالا في بعض
وبعض انه يكثر من الصور وقيل حلول شيء في شيء عبارة عن كونه ساريا فيه

مختصا به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا
ومع ذلك يكون ناعتا له قال السيد العلامة في حواشي شرح التجريد ينتقض ذلك بحلول
الاطراف في محالها فان الاشارة الى الطرف غير الاشارة الى ذي الطرف واجاب شيخنا
بان الاشارة عين الاشارة الى ذي الطرف فان الاشارة الى النقطة اشارة الى
الخط الذي هي طرفه واقول انه منقوض بالاعراض الغير السارية بعد وايضا يلزم على
هذا التعريف ان يكون المكان حالا في المتمكن اذ الاشارة الى المكان اشارة الى الطرف
المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف عنه كما حققه
السيد قدس سره فالاشارة الى المكان اشارة الى المتمكن ومع ذلك ناعت له اراد المعرف
قال المراد بالناعت ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل عليه وههنا يمكن فهذا ايضا لا يمكن
ان يشتق منه اسم يحمل على المحل وهو المتمكن اللهم الا ان يقال المراد بقوله بحيث يكون
الاشارة الى احدهما الخ ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث لا يمكن تباينهما فيها وفيه
ما فيه او يقال الاشارة الى الطرف لا يكون اشارة الى ذي الطرف مطلقا والكلام من
الطرفين مجال بل يعول بعضهم توقف الحال بالمحل وبالعكس لا يقال لا حق للمحل انه في
الحال ولا للمكان انه في المتمكن لانا نمنع ذلك كيف وقد علل ذلك من مواضع الطلاق
في على انهم فسروا في ههنا بالاختصاص والشيخ المذكور اللهم الا ان يخصص معنى
في او يحس وينصب قرينة على التخصيص او التعيين ولا يذهب عليك ان
قوله ومع ذلك يكون ناعتا لا يجدي في المحل والمكان كما اشرنا اليه حيث لم يحصل لما اورد
في تفسير الاختصاص الناعت ما يوجب فيه وجها ويظهر من ذلك ان تفسير الحلول بالاختصاص
الناعت مطلقا محل بحث ونظر وينتقض بكثير من الصور اللهم الا ان يخصص والجواب
بالنسبة الفرق بين الاستحالة الجعل وغيره غير تام ولو كان غير تام انه يمكن ان يجاب عن
النقض بالمحل والمكان بان المراد بالناعت على ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على
المحل ولا نم ان المتمكن مشتق من المكان والمتجسم من الجسم الذي هو محل بل المتمكن مأخوذ من
التمكن والمتجسم من التجسم لكن فيه ما فيه ثم اني رأيت اورد في بعض تعليقاته ان المحقق

ن الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى سطحه والاشارة الى سطحه اشارة الى السطح الذي هو المكان
لا بانطباقه عليه وبالعكس فالاشارة الى الحيز من المكان والمتمكن اشارة الى الآخر اقول
هذا التحقيق حقيق بان يضحك عليه فانه يلزم منه ان يكون الاشارة الى الارض اشارة
الى السماء وهذا كما ترى واما القصد بالاشارة بالذات فلا يفيد لما مر ثم اقول ان اريد
بالشائع ما يصير بنفسه لا باخذ منه بعضا [illegible] كالعدد اندفع بعض النقوض
ووجه بنقوض اخر كثيرة فيه ويمكن دفع بعضها بالتزام امور [illegible] قال
الحكماء الجوهر اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن
فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما تركب منهما وهو الجسم
المشهور في هذا التقسيم [illegible] اعتبار الهيولى قبل الخروج وجعلها مقارنا لنفسها وافاد
الاستاد ان المراد بالمقارن المقارن لجوهر اخر لا الهيولى فلا يندفع [illegible] وقال الشارح في حاشية
التجريد يرد على تعريف الجسم مجموع الهيولى والصورة النوعية فانه داخل في المركب من الحال
والمحل وليس بجسم وان قيل بحلول الصورة النوعية في الصورة الجسمية عاد النقض الى مجموع
الصورتين والجواب عنه باعتبار الوحدة في المقسم فان التقسيم الى اجناس الجواهر ومجموع
الصورتين ليس له وحدة حقيقية بخلاف الهيولى والصورة فانهما ماهية جنسية وكذا مجموع
الهيولى والصورة النوعية فان المرتبة بالوحدة الحقيقية هو مجموع الهيولى والصورة الجسمية
ثم مجموع الهيولى والصورتين فان الاول طبيعة جنسية والثاني طبيعة نوعية ولما كان
هذا التقسيم الى الاجناس لم يلتئم النقض بمجموع الهيولى والصورتين وان اوردت عليه
بعض تعليقاته ان الحكماء ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تحل في الهيولى الاولى فيحصل منهما
ما سماه القوم جسما مطلقا والصورة النوعية تحل في الجسم المطلق وهو الهيولى الثانية
فيحصل منهما جسم مخصوص كالنار حسب ما حقق في [illegible] النقض بما ذكرنا صلا
وما ذكره في الجواب فنظر فيه اما اولا فلانا لا نسلم ان التقسيم الى الاجناس فانهم صرحوا بان
النفس مدبر للبدن وجوهر نوعي بالقياس الى النفوس فكيف تكون [illegible] ولان
مفهوم الصورة والمادة والجسم والعقل على ما يخرج من التقسيم ليس جنسا لافرادها واما

ثانيا فلانه من اين علم ان الهيولى مع الصورة الجسمية وحدة حقيقية ولم يكن لها مع الصورة
النوعية تلك واما ثالثا فلان الهيولى مع الصورتين امر عام تدخل فيه الاجسام الفلكية والعنصرية
باسرها فانه لا يكون معنى جنسيا ويكون معنى نوعيا واما رابعا فلان اجناسا من الجواهر التي
لها وحدة حقيقية لا ينحصر في الامور المذكورة بل لها اجناس كثيرة اخرى كالنبات والجماد
والحيوان فلو كان المراد ما ذكره لم يكن حاصرا اللهم الا ان تخصص الاجناس لكنه ليس في عبارته
ما يدل على تخصيص بوجه ثم لما اطلع على ما ذكرنا غير حاشية وزاد بعد قوله وعاد النقض الى
مجموع الصورتين فان قيل كلوا لها مجموع الهيولى والصورة الجسمية كما يقتضيه [illegible]
لزم تداخل الاقسام فان مجموع الهيولى والصورة الجسمية داخل في الجوهر الذي كله جوهرا
اخر وهو ما يتركب من الهيولى والصورة ايضا اللهم الا ان يعتبر في التقسيم الثاني قيد الفصل الاول
بقرينة المقابلة فيصير معنى التقسيم اما ان يكون محلا لجوهر اخر فهو المادة والا فاما ان يكون
حالا [illegible] تدخل الهيولى والصورة الجسمية في المادة فقط ويكون المادة اعم من الهيولى الاولى
والثانية واقول فيه ايضا نظر اما اولا فلان تداخل الاقسام لا يختص بهذا التقدير كما
يشعر به كلامه اذ على تقدير حلول الصورة النوعية في الصورة الجسمية يكون الصورة
الجسمية مادة بالقياس اليها وصورة بالقياس الى الهيولى بل نقول تلك الاقسام متداخلة
مطلقا اذ الهيولى الثانية والثالثة والرابعة اجسام مع انها محال الصورة كما مر في موضعه
واما ثانيا فلانه لو اعتبر في التقسيم الاول في الثاني حتى لزم خروج الهيولى والصورة الجسمية
عن تعريف الجسم لخروج الاجسام العنصرية التي هي محال لصور المعادن والعناصر التي
هي محال لصور المعادن وبالجملة كل جسم محل لصورة اخرى يخرج عنه واما ثالثا فلانه حينئذ
لا يصح تعريف الجسم بالجوهر الطويل العريض العميق لانتقاضه بمجموع الهيولى والصورة
الجسمية فانها على ما قرره ليس بجسم لكونها محلا للصورة النوعية وزاد بعد قوله ولما
كان هذا التقسيم الى الاجناس او ما هو في مرتبتها وغفل عن انه لا يندفع النقض
بالمركب من المفارق والمقارن فانه قد يحصل لها وحدة حقيقية كما في النفوس الفلكية
والانسان مع ابدانها [illegible] الحس [illegible] ولا يخفى ان ما ذكره في تقسيم الجوهر

مع انه صرح استاذي اثابه الله على بان المعلم الاول دون افلاطون القائل بوجود البعد المجرد
وبالجملة تعريف الشيخ على ما ضح من التقسيم انه الجوهر المحل لجواهر اخر وتعريف الصورة
وتعريف الصورة انه الجوهر الحال وتعريف الجسم انه الجوهر المركب وقد رسم بانه الجوهر
الذي يمكن ان يفرض فيه الخطوط الثلثة المتقاطعة على قوايم وقيل المراد بالامكان الشامل
للوقوع وصحته لئلا يخرج الاجسام المصمتة واقول على تقدير التخصيص بالصحة لا يخرج
ايضا واعترض على هذا القول بانه لا يمكن وجود الخطوط المذكورة في الافلاك بناء على
اصول الفلاسفة واجاب الشارح عن هذا الاعتراض بان امكان تحققها فيها نظرا الى
موادها وان امتنع بسبب الصورة النوعية عندهم واقول ليس شيء منها بشيء اما اولا
اولا فلان امكان تحققها نظرا الى موادها غير مسلم اذ مواد الافلاك باستعداداتها الذاتية
بعض صورها وتأبى عن قبول غير تلك الصورة لبعض قرا عدمهم فاذا امتنع قبول
الابعاد المذكورة بسبب صورها كما اعترف به يكون ممتنعا بالقياس الى موادها المستلزمة
لتلك الصور قطعا واما ثانيا فلان محل الخطوط المذكورة هو الجسم فاذا امتنع حصولها
فيها بسبب الصورة النوعية التي هي جزؤه كان امتناع حصولها له لذاته لا لامر خارج فلا
يكون ممكنا له اذ امتناعها بالغير واما ثالثا فلان المادة بناء على انها تقبل الابعاد قطعا كما
صرح به القوم عن آخرهم فكيف يكون المادة قابلة لها بذاتها وان اريد بقبول المادة لها انها
لا تأبى عن قبول الابعاد بان تحصل فيها بصورة تحقق فيها ذلك فذلك مع انه مدفوع
بالامر ليس بشيء اذ لم يمكن الفلك قابلا لها بل يكون القابل جسما آخر يشترك معها مادته وذلك لا يوجب
صدق التعريف على الفلك واما رابعا فلان قوله انها امتنع بسبب الصورة النوعية ثم
بط فان سبب تحقق الابعاد في الجسم غير منحصر في القطع قطعا بل لذلك اسباب اخر شتى يمكن
تحققها في الافلاك ايضا منها الحركة على ما لا يخفى وقد صرح الشيخ بذلك في الشفاء وقال قوم
من العلماء ومنهم الامام المراد من الامكان المعتبر في تعريف الجسم هو الامكان العام
لئلا يخرج الافلاك المتحركة والاجسام المصمتة وان الكرة المتحركة يتحقق فيه خط بالفعل
لا يقال هذا الذي صوره لا يوجب تحقق الابعاد المتقاطعة التي كلامنا فيه لانا نقول صرحوا

بتحقق تلك الابعاد في الافلاك بوجوه منفصلة في مواضعها واما خامسا فلان قوله امكان
تحققها نظرا الى موادها يدل على ما يخالف تحقيق العلماء على ما قرره وحققه السيد في
شرح المواقف حيث قال في حد الجسم انه الطويل العريض العميق نظر فانه صادق
على البسيط واجاب عنه بان البسيط ليست في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل يقبل
بواسطة الصورة فانها يقبل الصورة والصورة يقبل الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارة
الى امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما كان بواسطة فتعين ان
الذي التزمه هذا القايل ابعد كثيرا مما اورده السيد ثم قال السيد فان قلت الحد صادق
على الصورة الجسمية وحدها قلت لا باس بذلك لان الجسمية بادي الراي هو هذا الجوهر
المتقوم بالابعاد الثلاث عن الصورة واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فلا يثبت لوحيث
الا بابطال الجزء وصفه في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه وانوى
في هذا على ما قال عليه الناظرون فيه من ان مراده انه لا باس بصدق تعريف الجسم على
الصورة فانه ايضا كالكل جسم كما انه لا يخفى منها استناد الكلمة التي اوردها الكل وحيث
قالوا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة ومنها انه يستلزم صدق تعريف الكل على الجزء
الغير المحمول وقد منعوا عن هذا ومنها ان في عبارته اصلا اباء عن هذا فان المحقق في شرح
الاشارات وشرحه والمحاكمات ان الصورة قابلة للابعاد بواسطة الكمية ومعنى كونها
متصلة بذاتها انها يلزمها كمية متصلة بالذات ولا يخفى انه على هذا لا يندفع السؤال ولا يبقى
للاشكال مجال الا انه يندفع هذا الدفع البعض بالهيولى مناقضة لا يخفى واما سادسا
فلانه لو سلم ان الجواب موجه فظاهر انه لا يتم الا على راي المشائين القائلين بوجود الهيولى
واما على راي المنكرين للمادة راسا كالاشراقيين الذين منهم المص والناظرين من الحكماء
والمتكلمين الذين منهم المحقق الطوسي الذي كتب هذا الجواب على كتابه فعدم انتظام كلامه
ظاهر وما انه يطول جدا وكثرة شعوره وتصوراته اخذ هذا الجواب عن نسخة في
الكتاب وما فهم اشارته فغير عبارته فزل وضل فان القايل الاول قال مجيبا عن الاعتراض
امكان تحققها فيها بالنظر الى جسميتها وان امتنع بسبب نوعيتها وهذا الاخذ الماسح

المتصل النسائخ غير قوله جسميتها الى قوله موادها وبدل نوعيتها بالصورة النوعية
وغفل عن الفرق بينهما عن انه يرد عليه شيء مما لا يرد على اصله اصلا وان اشترك
بينهما ايرادات اخر ايضا منها ما يمكن ان يستفاد مما اشرنا اليه اولا بل ثانيا وثالثا و
رابعا ومنها يلزم ان لا يكون الفلك بخرطه كرة فضلا جسما لكنه جسم مطلقا بشرطه في وجه
انظر على انه يمكن منع تحقق الخطوط في الافلاك نظرا الى جسميتها بنا وعلى امكان
كون جسمية الفلك مخالفا بالحقيقة لجسمية العناصر على ما هو راي اكثر الاشراقيين
على ما مر في اول الكتاب وما هو المشهور عند الجمهور من ان الجسمية طبيعة نوعية انما هو على
راي قوم من الناس من دون الاشراقيين وتصريح المص بماهية هذا انما هو بما ساوى جمهور
المشائين على ان المتأخرين منهم اعترفوا بعدم تمام الدليل المعتمد من ثم ان كان ولا بد له
من انتحال وانفد فالاول ان يتبدل مادة بالهيولى فانها تشتمل الجسم فانما بناه على الغا
الاول وما دونها واما ساير ما خلا النبيلا امتنع على كل السايل عن العرض واما الاول فلا
لاعتبار الغرض على ما مر سابقا وفيه ما فيه لا الورود النقض بالمجرد فانه مدفوع لا لما
كتبه المص في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد من قوله لم يحصل الخ معنى العرض المذكور
هنا ان يصدق ان كل استعداد نهوض منها تحصيلا لا ان يخرج منه شيء دون شيء بمعنى انه يمكن
العقل ان يحصل بعضها المتخيله التي شانها التركيب والتفصيل الى اجزاء مختلفة غير
محدود فاذا فعل ما تقدا معناه الى اجزاء معينة على الوجه الجزئي ليس هو الا تفسيرا وهميا و
انه يحكم بان هذا الامتداد المعين مثلا وكل جزء من اجزائه يقبل التحليل على هذا الوجه كان فرضا
فرضا عقليا وهذا حكم صادق يحكم به العقل بمعونة الوهم فقولنا الجسم المجرد لا يقبل فرض
الانقسام بهذا المعنى لان هذا الحكم هاهنا وهي كما قيل نفس العقل هناك اخراج موجود فيه
بالقوة الى الفعل او العقل او الوهم وههنا انما يخرج ما ليس موجودا بالقوة اصلا والفرق
بينهما ظاهر وانا اسمي الاول بالفرض الانتزاعي والثاني بالفرض الاختراعي واكثر ما يستعمل
الفرض الاول لفظ فيتحقق فرض الانقسام في الجسم وعلى المستعمل الثاني فلا تحقق فرض
الانقسام في المجرد بل الشايع فرضا انقسام المجرد وليت شعري ماذا يقول المص في

قبول التقسيم الذي جعلوه من خواص الكم المفضي باسكان تحقق الانقسام فيه كما اخذه هنا
مع ان الكم المتصل يتعدم بطريان الانفصال عندهم فلا يمكن تحقق الحدود فيه وامكان
فرض الانقسام على المعنى الذي فيه فيلزم اشتراك النقطة وغيرها مع الكم فيه هذا كلامه
انهم عن اخرهم صرحوا بان النقطة لا تقبل القسمة الفرضية اصلا والخط لا يقبل الانقسام في
عرضا والسطح عمقا وقد صرح في الكم المتصل بانه يقبل القسمة الفرضية قال الشيخ في الطبيعيات
الشفاء ان الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء معها حد مشترك هو نهاية لجزء منها فانه قد يوجد
بوجوه منها انه فرق من بين فرض الانقاد في شيء ومن التسليم الانقاد ومنها ما اقام الاستاد
حيث قال وضحت اذ التحقيق الذي ذكره انما هو بمعنى المقسم الوهمي بالفعل لا فرض الخط
النقطة المذكورة في الجسم فكيف يكون ذلك تحقق المعنى الفرضي المذكور كما يدل عليه قوله لم يحصل
الخ معنى الفرض المذكور وتحققه ثم القوم ارادوا بقولهم الكم المتصل قابل للقسمة انه قابل لورود
التقسيم عليه كما يقولون الهيولى قابله للعدم ولا يقتضي ذلك اجتماع القابل مع المقبول وانتم
بما فهمتم في ذلك وليت كلامه باين من ذلك كما لا يخفى على ان المعنى الذي حمل لفظ الفرض عليه
معنى بعيد جدا لا يتبادر من لفظ الفرض ولا يظهر قرينة يدل عليه وحمله على هذا المعنى بعيد جدا
اذ في التعريفات يحمل الالفاظ على ما يتبادر منها ومنها ان المعنى الذي ذكره من خواص الكم و
انما هو شيء ما ظنوا عليه عرض للجسم فلم يكن فصلا للجسم فلا يصح ان يكون تفسير القابل
للابعاد الذي جعله المعرف فصلا للجسم او خاصته بل لما افاده من ان الغرض ههنا معنى
التجويز وفيه امرين والا رجعين ثم ان السيد رد على الامام حيث قرر ان الخطوط تحصل في
الافلاك وتحصل جسميتها بهذا بان الذي يتحقق في الافلاك ليس هي الخطوط المتقاطعة على
قوايم والجسم انما يحصل الخطوط كذلك واقول ذلك ليس كذلك ويمكن دفع ذلك ورده
بان الخطوط التي فيها متقاطعة على قوايم ليس مما لا يحصل الجسمية بها وانما هي لتفهيم لوازم
الطول والعرض والعمق وتبيينها وتلك الخطوط اللازمة على ما تخيله هي الموهومة لا المحققة
والامام يحقق المحقق لا تحصيل الجسمية بنفسها فقط وما يحصل به الجسمية انما هو خطوط متقاطعة
لا في سطح مستو وعدم حصولها في الافلاك مع ان ما فيها دون الاقصى فقط لا يخفى واما فيه فباعتبار

بل لانهما فرض ما يحصل به الجسمية ولو
سلم انه هنا فلا نم ان الخطوط المتقاطعه
لا تحصل بالفعل ح

المحاذات التي عدوها من وجوه العقل سيما اذا حصلت من جهتين على انه يمكن
المناقشة في عدم تحقق المقاطعة على ما تصوره ثم ان الابعاد ليست هذه الخطوط على
ما توهم بل هي التي حقيقة الرئيس ومزيد توضيح الكلام في المرام ان الابعاد المرسومة
في الرسم والماخوذة في الحد هي الابعاد المتقاطعة في ثخن الجسم لا الابعاد المسطح والا لانتقض
بثلاثة سطوح ملتقية على نقطة بحدث زاوية قائمة مجسمة لا يقال يحتج مثلا بالجوهر لا ما نفرض
على انها تكون فلذا واحد ومثل هذا البعد قد يكون موجودا كما في الفلكيات وبهذا الجواب فان
كل فلك متحرك له محور وليس في كلام الامام تصريح ولا عليه التزام الابعاد المتقاطعة الثلثة على
قوايم حاصل بالفعل في الفلكيات على انه يمكن تصوير هذا ايضا سيما على ما راه المتاخرون
من الهيئة وتعريف النفس على ما خرج من التقسيم المذكور انما الجوهر المفارق في ذاته المقارن
في فعله الالات المراد بها في هذا الموضع ما فيه ما يدبر البدن او يتصرف فيه او احد المعنيين الآخرين
اللذين اشرنا اليهما اولا من غير اعتبار التجرد والجوهرية في مفهومه ولذلك ثبت بالدليل ثم اختلف
في ان الجوهر جنس ام لا فقال المص في الاشراق قال اتباع المشائين العرضية خارجة عن حقيقة
الاعراض وهو صحيح فان العرضية من الصفات العقلية وعللوا جنسية الجوهر بان الانسان قد يعقل
شيئا ويشك في عرضيته والحكم في الجوهر كذا ولم ينكروا بان الانسان اذا شك في عرضية شيء
يكون قد شك في جوهريته واقول لعل القائل بجنسية الجوهر لا يقول بالشك في جوهرية
ما هو جنس له بعد تعقله بالوجه الذي هو موضعه ولا يخفى انه لا يلزم ما ذكره الشيخ في جوهرية الجواهر
بل غاية ما لزم منه ان يقع الشك في جوهرية الاعراض وبالجملة يلزم ما ذكره ان لا يكون الجوهر جنسا
للاعراض التي يقع الشك في عرضيتها والشيخ ممن ذهبوا اليه ولم يلزم من ذلك وقوع الشك في
جوهرية ما ذهبوا الى انه جنس له لانه لا يشك احد في جوهرية الجسم مثلا واما الشك في جوهرية النفس
فلانه لم يتصور النفس بالوجه الذي هو جنس له وتفصيل ذلك في موضعه وما قرر به الشيخ
في هذا المقام على ما صرح به في حواشي تجريد الكلام اصل عظيم وهو ان التغاير بين الجوهر
والعرض اعتباري فان الاعراض بالحقيقة هي المشتقات مثلا الابيض اذا اخذ لا
بشرط شيء فهو عرض واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر هذا التحقيق الفرق

بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات ثم بسط الكلام فيه بما لا مزيد
عليه واقول لا يخفى فساد اصله على من له معرفة فان اسقاط اكثر الموجودات كالسواد
والبياض من الموجودات الخارجية عن درجة الاعتبار العلم الباحث عن احوال جميع
الموجودات واعتبار بعض اخرها والنظر فيها بوجوه شتى مما لم يرتضه احد من العقلاء
ويهدم المباينة الذاتية بين الجوهر والعرض وقيام العرض بالجوهر وحلول بعض الاعراض
فيه حلول السريان وكثير من امثالها الدالة صريحا وكناية على خلاف ما ذكره مشهور من الجمهور
مذكور في اشاراتهم وتلويحاتهم بل في مطارحاتهم وتصريحاتهم ثم لعمري انها الخيرنا لك افادة
حقيقة تحقيقك بهذا التحقيق ماتك فالا حقيقة له وقول يا سالك الهيع فليك او الاندري
ما تقول ام وجدته او احدثت شيئا لا محصل له فانه يتخيل من خلاله انه خيال بطل لا
يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل فانك ان زعمت ان العرض من العرضي ما او بعضه او ذاته
وان القدم ارادوا بالعرض هذا الذي حصلته فهو افتراء بلا امتراء وتصريحاتهم تنادي على خلاف
هذا وكفى شاهدا قوله في الاعتذار عن المخالفة ولسنا نذهب بامثال هذه في الشفاء واني لا بعيد
شيئا ما فيها او هذا امر مع ما يدل عليه كالفطنتك وسلامة فطرتك جرس الله كما لك عن غيب
الكمال ومنعك بالكمن تجر تزلزل وزوال وان توهمت ان الاعراض التي اثبتها العلماء والعقلاء
والكل والاولياء عن اخرهم وقرروها غير موجود فهذا كما ترى وانكار ما ليس يتحقق به تناهي وافاحهم
ابطال الحقائق واحد طرف من اقوال السوفسطائية فانهم ينكرون الكل وانت البعض والعلل
الشرك عندهم لا يليق بما لك ولا يناسب حالك فاني ادعيت انك تطلق العرض باصطلاح جديد
منك على هذا المعنى فليس مما نحن فيه ولا يليق عده من التدقيقات والتحقيقات التي غفل عنها
العلماء والحكماء حتى الشيخ الرئيس في الشفاء على ما سطره خاطرك مفصلا ونشاهده من باديء
الشفاء انه ان كان مزيدا تقرير وسلخ يدفع ما اورده عليه بما حاصله الذي لا حاصل له ان
الجسم اذا صار اسود بعدما لم يكن لم يزد سوادا زائدا بل يصير عين الاسود وبيحد به من غير قيام
صفة زائدة وصدق المشتق لا يستلزم قيام المبدأ وهذا كالموجود فان الشيء يصير موجودا
بعدما لم يكن من غير قيام الوجود على ما قرره القوم عن اخرهم واذا كان الحال في الاصل وهو

الموجود منها وفيكفى فى النزوع كذا كفى ادنى يمنع مبدأ المحمول أيد فعليه البيان بهذا المخصص وما اورده
فى عبارة مطنبة كثير الكلام حسنة المرام وظن انه فاسد كاصله بوجوه شتى لا تخفى على من له نظر
بل بصر ولقد اشرنا الى شئ منها اشارة فى حواشى التجريد والآن نقول ان حاصل تحقيقه هذا منع
وجود الامور التى قررها العقلاء وطلب دليل تحققها وهذا كما اشرنا اليه ليس بتحقيق بل هو
المنع الذى ليس بموجه فانه يرد على الاستاد وينكره فيما قرره فى الهيولى واتحاد الصورة مع
انه اقرب والظهر واولى وبالقبول اليق واحرى مما قرره فى الاعراض كلها وينكره ويصر على
انكاره ولا يخفى ان كل ما اورده فى رد الاستاد يرد عليه مع امور اخر شتى لا تطول الكلام وهذا
التحقيق من الامور التى تفرد به وما سبقه اليه احد غيره وانا اشهد انه لم ينقله عن موضوع سائر
افاداته بل تفرد باختراعه وابتداعه وهو من علامات فصاحته وامارات براعته وكان
بعض الصوفية يشهد على كلام صدقه مسلم الكتاب انه لم يخرج من آل كذا كما يشهد على اصله
انه لم يخرج الا من قلب مملوء بجهل وغل وانا اعيذ بالله ما انزل الله بها من سلطان بسبب شدة
حرصه على الايراد والحرص على تكثير السواد فرحم الله امرءا عرف قدره ولم يتعد طوره ثم اذ ما هو منه
[illegible] سائر ساداتى الى فساد كلامه و[illegible] على مسائل ابداها كافية لمن اراد ان يهتدى الى
صراط المستقيم ولا يتعوذ من الشيطان الرجيم ولهذا نجد من ملحوظة لاعيان العقلاء حتى بعقلا
ولاتيه التى اشتهر ارباب المناشئ [illegible] اذا رضيت على كرام عشرة
فلا زال عقبنا [illegible] الفصل الاول فى اثبات تجرده اى تجرد النفس لا بمعنى المدبر للبدن
المتصرف فيه ولا باحد المعانى التى اعتبرها اهلها ولا بل بالمعنى الذى اشرنا اليه انه الاشعر
لما اشرنا اليه انت لا تغفل عن ذاتك ابدا [illegible] من اجزاء بدنك الا ونسيانه احيانا
ولا يدرك الكل الا بالاجزاء ففى حال نسيان جزء من تلك الاجزاء لا يكون الكل مدركا فلو كنت
انت هذه الجملة او شيئا منها ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها قال الشارح فاصل الحجة ان
ان النفس تشعر بها فى جميع الاوقات ولا شئ من البدن واجزائه مشعور به فى جميع الاوقات
فالنفس ليس البدن ولا شيئا من اجزائه واقول فيه نظر اما اولا فلانه يمكن اجراء الدليل
بعينه فى ان الشاعر بالذات غير النفس اذ معنى النفس هنا المدبر للبدن وربما يغفل عنه

فكلما كان

فكلما كان جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلانه ان اريد بالكبرى ان البدن واجزاؤه غير مشعور به دائما
لعدم كونه من المعلومات حتى مفهوم انه مفهوم لكن اللازم منه غير مطلوب فالمطلوب غير لازم كما لا يخفى
قال الشارح ان الذى ذكرته حاصل كلام المتن وايراده لو ورد كان على المتن لا على الشارح فما يراد على
الشارح من تكلفه على ان هذا دليل مشهور وما اورد عليه احد شيئا ولا يلزمنا فى هذا الشرح [illegible]
هذا الصحيح واشتباهاته انقطع مقالته بعبارته واقول لعل ان الذى اورده ليس له حاصل وانه
ليس حاصل المتن اما الاول فلانه متعرض اجمالا وتفصيلا على ما اشرت اليه اولا وثانيا و
لعلك بذلك وشبهك وبما ذكر يفرق بين العلم والمعلوم فان غاية ما لزم لو لزم من مقالتكم
تغاير العلمين دون المعلومين واما الثانى فلان المعلم لعله اراد ان مراد كل منا عندما نشير
اليه بقولنا انا امر معلوم بهذا العنوان فلم يعلم بهذا الوجه وهذا العلم بهذا الوجه مستمر غير منقطع عند العلم
باعضائه وبدنه بوجوه اخر وعند نسيانه انا ربما متى يشعر بعاله اخرى بان اناسى واحد علته
الآن وما كنت علمته قبل بهذا الوجه وذلك ان كل من علم [illegible] جاهل المعلوم
واحد والا لم يكن عالما بذلك الشئ بوجه من الوجوه اذا كان الوجهان على انه ذلك الشئ فلو
كنت انت الذى تشير اليه بانا بدنك او عضوا من اعضائك وعلمت ذلك العضو بوجه وكنت
بدنك لانه مركب من تلك الاعضاء والتى هو منها ونسيت ذلك ولا تنسى انا وجود انك غافلا
عن ذلك لما لزم شعورك بانك كنت شيئا نسيته لكن شعورك بذاتك مستمر ابدا غير منقطع
بهذا الوجه وهذا وجه من توجيه المتن لا يتوجه عليه ما اشير اليه ولكن غير خال بعد عن خلل
الا انه غير مخل ويمكن اصلاحه بوجه اشرنا الى اشير اليه ولبعض وجوه اخر ولو كان مراد المعلم ما حصله
الشارح فلا حاصل له كان الاستمرار دون الشأن لغوا فلمن كلامه ولكن ما سرده ويكون المتن على
خلاف الشرح فى الاختصار والاطناب مما لا يخفى على الادباء ان التصدى للشرح بخلاف دأب
[illegible] بغير دراية سفاهة ثم حمل العبارة على ما لا ينطبق عليه ولا يتم [illegible] ثم صرف ايراد
يرد عليه الى غير [illegible] ثم لعمرك [illegible] ان يستفيد منك جواب شبهات هذا البصير
وكيف يكون [illegible] بكل شبهة كان لا يقدر على جواب شبهة صبى تعلم انها غير واردة
ويعتقد بالاعراض وليس هنا شأنك عند انشائك بالشرح وما بينا سبب المقام ان

البدن

ان الشارح قال في حاشية التجريد ان المشهور من القوم ان المقصود من النفس انما هو المدرك
ولي فيه نظر لان علم النفس بذاته حضوري والصورة العلمية في العلم الحضوري هو بعينه
الصورة العينية فالحاضر عند النفس المعلوم لها بالذات هويتها المخصوصة لا وجه من
وجوهها فان قيل الحاضر بذاتها هو النفس المتشخصة والمدرك بالوجه هو مطلق النفس قلنا
اذا كانت الجزئيات مدركة بذاتها من غير كسب كان نوعها ايضا بديهيا اذ لا حاجة في تعقل
كنه النوع الى حذف المشخصات اذ حذفت بقيت النفس للقيد المشترك واقول فيه نظر اما اولا
فلانتقاض ما ذكره بالعلم الجزئي بان ما ذكره بعينه منقوض بكثرة الاختلاف في هويته ولو كان الامر
على ما ذكره لم يكن كذلك وكذا الكثير من الكيفيات النفسانية واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو كانت
الجزئيات مدركة بذواتها من غير كسب كان نوعها ايضا بديهيا وانما كان كذلك لو كانت الاجزاء
العقلية اجزاء الهوية في الخارج حتى اذا كانت الهوية على الوجه الذي في الخارج معلوما يلزم
العلم باجزائه العقلية ومن الجائز ان يكون الهوية على الوجه الذي في الخارج معلوما بالذات
لا بالعوارض بديهية مع ان ماهيته العقلية نظرية كما في كثير من الروائح والطعوم وقوله اذ لا حاجة
في تعقل كنه النوع الا الى حذف المشخصات انما يستقيم في صورة يكون ادراك الجزئيات
بذواتها مستلزما لحصول الماهية النوعية مقيدا بالمشخصات حتى لو حذف المشخص
بقيت الماهية النوعية واما اذا لم يكن كذلك فكلا واما ثالثا فلان قوله حتى بقيت النفس عالمة بها
من المشاركات والمباينات لا يستلزم بعضها جميع الذاتيات بل ما هو بديهي منها ولا
ولا جميع ما هو بديهي منها بل يكون موجبا لاستعداده الترتيب هذا واما رابعا فلان
كل واحد لا يعلم على الوجه الذي ذكره لانفسه فكيف يعلم الجزئيات المتكثرة وما بينها
من المشاركات والمباينات على ما بين كلا منها فليه وينبغي ان يعلم ان الدليل الذي اشار
اليه المص ليس ما ذكره الشارح لانه مر وله وجوه اخر وتقريره يحتاج الى تطويل او سيجيء ثم ان الش بعد ما
اشار الى الدليل صرح بالنتيجة وقال فانت وراء هذا البدن اي فانت شيء غير مقارن
بهذا البدن وكلام المص بنفسه تام ولا حاجة الى تتميم كما اشار اليه الش حيث زاد الاخر فقال
انت وراء هذا البدن واجزائه ظاهرين اخر بدنك ابدا في التحلل والسيلان لانه اذا انتفت

الغاذية بما يأتي من الاجزاء الغذائية فان لم يتحلل من بدنك الاجزاء العينية اي الحاصلة قبل
ورود الغذاء عليه عند ورود الجديد لعظم بدنك جدا وليس كذلك ولو كنت انت هذا
البدن او جزء منه لتبدلت انانيتك كل حين ولما دام الجوهر المدرك منك فانت لست الا
بدنك واجزائه اقول فيه نظر لانه ان اريد بقولكم اجزاء البدن في التحلل والسيلان ان
كل واحد من اجزاء البدن كذلك فممنوع وما ذكره في بيانه لا يدل عليه وان اريد ان بعضه كذلك
فنعم لكن لا يلزم منه المط فانه يجوز ان يكون النفس ذلك البعض الغير المتحلل وانه منقوض
بالنباتات وساير الحيوانات وتحقيق الحق في هذا الكلام مما لا يحتمله المقام قال الش هاهنا تحقيق
نفيس وهو ان هذا البرهان مبني على تبدل الجسم المغتذي ساعة فساعة بانعدام شيء منه و
حدوث شيء اخر ويلزم منه ان لا يكون النمو والذبول حركة كمية اذ لا بد في الحركة من بقاء موضوع
يتبدل عليه افراد المقولة التي تقع فيها الحركة والمفروض ان المغتذي يتبدل كل حين بانعدام
اجزائه فليس هناك موضوع واحد تحل تارة المقدار الصغير واخرى الكبير وصرح الشيخ في
المطارحات بنفي الحركة الكمية قال بل الحركة انما هي بالحقيقة حركة اينية واعتمد في نفي كون النمو
والذبول حركة كمية على دليل اخر غير ما لزم من هذا البرهان وهو ان النمو انما هو بتخلل الاجزاء
في الجسم والاجزاء الاولية مقدار باق على حاله وكذا نضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هاهنا زيادة
في مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار الى جسم ذي مقدار اخر والذبول انما هو بتحلل
بعض الاجزاء من الجسم وانفصاله عنه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية
على مقدارها واما انفصل عنها جسم اخر له مقدار فليس الا عبارة عن حركة بعض الاجزاء الخارجة
الى اجزاء الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال فهي بالذات حركة
اينية وبالعرض حركة كمية وقد اجاب عنه بعضهم بان الاجزاء الاصلية زادت عند النمو على
ما كانت قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في مسامها وتشبثها بها وفي الذبول نقصت
عما كان وانكارها مكابرة وفصل التوقف فيه بعض المتأخرين فقال ان كان اتصال الزائدة
بعد الملاقاة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قاله المجيب والا فلا
كما قال المورد الباقي في الحركة في الكم ثم قال اقول ان الجسم النامي ليس متصلا واحدا في نفسه

وكذا الجزء الغذائي ضرورة كونها متحجين وبقاء صورة البسائط في المتزجات لما قرره في موضعه
فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير التسلسل فلا بد من ان ينعدم المتصلان
ويحدث جسم آخر متصلا في نفسه كما حقق في موضعه فينعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم آخر وهو
هو مستلزم ايضا لانتفاء الحركة الكمية وان اراد بكونهما متصلا في نفسه المداخلة التامة
فذلك المعنى لا يكفي في الحكم ضرورة انه لم يزد مقدار جسم واحد متصلا اذ المقدار الزائد قائم بمجموع
الاجزاء الجديدة والقديمة هذا كلامه بعبارته واقول تحقيق الكلام في هذا المقام يقتضي تمهيد
مقدمة وهي ان الجسم المخصوص كهذا الفرس شخص واحد طبيعي له مقدار واحد في كل حين
من احيان وجوده وكما انه يجوز ان يتصل بعض الاجسام الذي تركب منها الفرس من العظم
واللحم والعصب وغيرها ببعض آخر بحيث يصير المجموع جسما واحدا طبيعيا كذلك يجوز ان
يصير امقادير تلك الاجزاء مقدارا واحدا لذلك الامر الطبيعي وهو المعني بالمتصل الواحد
في هذا المقام بهذا المعنى لا ما لا يكون مركبا من الاجسام اذا عرفت ذلك فنقول الجسم النامي
ليس متصلا واحدا في حيز المنع فانه متصل واحد بهذا المعنى ولا ينافي ذلك تركبه من الاجسام
وانما ينافيه الاتصال بمعنى آخر على ان كلام المفصل المحقق على تقدير الاتصال وصدقه
لا يتوقف على تحققه وكذا قوله فلا بد ان ينعدم المتصلان ممنوع فان الاتصال بالمعنى
المتقدم ههنا لا يستلزم الانعدام وانما يستلزمه الاتصال بمعنى آخر الا ترى ان العظم
في البدن متصل باللحم بهذا المعنى ولا يوجب ذلك انعدامهما وكذا قوله فينعدم الجسم بالنمو
ثم فان بقاء هذا الفرس الشخصي مثلا في جميع احيان وجوده ضروري وله في كل حين
مقدار واحد هو جميع مقادير الاجسام التي هي اجزاؤه فاذا انضاف اليه الجزء الغذائي
صار مقدار المنضم والمنضم اليه جميعا مقدارا واحدا فلا يبطل في مقداره لا فيه قال العلامة
القوشجي في شرح التجريد لكن النمو والذبول حركة وموضوعها باق بعينه فان زيد الطفل
هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وكذا زيد الشاب بعينه زيد الشيخ وان نقص
جثته والسر في ذلك ان العظم والصغر في مقاديرهما وهو ليس من مشخصاتها ولذا الى ان
السمن والهزال فان موضوعهما شخص واحد متشخص ثم قال الخ انتهى وقد آل كلام الشيخ

الرئيس في الشفاء في الفن الثالث من كتاب السماء والعالم في الفصل المعقود للكلام
في النمو الى ان الباقي في الباقي بعض المادة الاولى والنوع من الصورة وان النوع يعني
الباقي يعني انه الزايد مقدار يخلقه بسبب مادته ومقدارها لا المادة ولا المقدار فان المادة الباقية
لم يزد مقدارها لانضاف اليها مادة اخرى فحصل لمجموع اعظم مما كان اولا اعني المادة
الباقية وهذا تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع بزوال تشخص
وحدوث الاخر من نوعه مع بقاء النوع واقول لا نم ان ذلك تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو
بل تصريح باثبات الحركة الكمية فيه حيث اثبت موضوعها واحدا مبدلا للمقدار ولو كان المراد
نفيها فاي حاجة الى الاثبات هذا ويؤيد ما ذكره في الفصل الذي نقل الشارح عنه حيث قال
والباقي في هذه الحالة التي هي النمو هي الصورة النوعية وكذا يؤيده ما ذكره في الفصل الثالث
من المقالة الثانية من الفن الاول من طبيعيات الشفاء حيث قال في جواب الشبهة التي نقلها
في ابطال الحركة في النمو والذبول والاستحالة والصلابة واللين والذين قالوا ان الموضوع ليس واحدا
للصلابة واللين والقوة والاقوى فمنقوض عليهم في النمو والذبول الذين هما الحركتان
وكان الاشبه بهم ان لا يكونا حركتين بل انا نعني بالموضوع في هذه الاشياء طبيعة النوع
وعبارات عديدة من الشفاء والنجاة مصرحة بان النمو والذبول حركتان كميتان بل
من كونهما حركتين وابطل قول مبطلي ذلك القول في كثير من كتبه ونص على ذلك ايضا كثير من
تلامذته كبهمنيار والمعصومي وابي عبيد والخيالي في تصانيفهم ولم يرد ببقاء نوع الصورة
ما حسبه هذا الشارح من ان بقاءه في ضمن افراده اما اولا فلان نوع المادة ايضا باق
في ضمن افرادها فان الغذاء ما لم يصر شبيها بالمغتذي لم يتصل بها فاذن بقاء النوع في ضمن
الافراد مشترك بين المادة والصورة فكيف حكم ببقاء احدهما بهذا المعنى دون الاخر
اما ثانيا فلان الشجر الصغير مثلا اذا كبر يعلم بالضرورة انه لم يتبدل الى شجر آخر بل هو بعينه الشجر
الذي كان صغيرا فيكون النوع بالشخص باقيا لا في ضمن الافراد واما ثالثا فلانه لو كان
مراده هذا لم يتخصص ذلك في وقت بالنمو ولا ذابل بالذبول حيث يخص بها وقت ذبول فرد

في الموضوع في فرد آخر ثم الشيخ بعد ذلك وبالم يا مر به وقال فانهم وان الاطباء انما هو باضداد ما قال وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام عسى ان ينتفع بها اولي الافهام ثم اعلم ان الفصل الذي نقل الشيخ عنه لا يناسب كتاب السماء والعالم والرسم المرموق ما ذكر فيه وانما ذكره في كتاب الكون والفساد وفي مواضع عديدة من هذا الفصل صرح بان النفس حركة هذا ما حضرنا الآن ولنرجع الى ما كنا بصدده من شرح المتن وحاشيته فنقول ان الشيخ حمل قول المعلم بذلك اعني التحلل ان ذلك التحلل حاصل لكل من ثم جعل عدم الموضوع دليلا على ان النفس ليس بحركة لاستدعاء الحركة موضوعا اما هنا اقول على هذا يلزم عليه امور منها اختلال كثير من احكام العقل والشرع فانه يلزم ان لا يصح من مرض ولا يمرض الصحيح ولا يسخن البارد ولا يبرد المسخن ولا يصل الى مقصد من تحرك ويسقط الزكوة عن الحيوانات ويمكن تارك فريضة مستوجب كونه او يكون كالحج والصلوة عن اعادتها بل عن الاتيان بها بالتمام ونظاير هذا اكثر من ان تحصى بل يلزم عليه اختلال كثير من احكام المخالفة ايضا وان قال بانتفاء الجرد بهذا الحركات فلا يمكن النمو ايضا كذلك ومنها ان تخرجه لا يتم التقريب فان عدم العظم هنا لا يدل على التحليل بهذا الوجه فالاولى ان يحمل الابدع على هذا ونقول كيف يكون انت عين البدن وتحليل البدن وليس عندك منه خبر فانت واما هذه الاشياء اي البدن واجزائه طريق آخر لا يدرك به انت شيئا الا بحصول صورته عندك قال في المطارحات اذا ادركت شيئا بعد ان لم تدرك فاما ان يحصل فينا اثر او لم يحصل وعلى الثاني فاما ان يزول عنا شيء او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالتا قبل الادراك وبعده ووجب ان لا يحصل وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراكا اخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك او وجوديا اذا الاول العدمي لا يكون اسفاد ما ليس بشيء قال الشيخ الاول في هذا الشق ان نقل حينئذ الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون كل واحد منها اسفادا ادراك حاصل قبله واقول لزوم الادراكات الغير المتناهية

جدا

او هو

م والمستند امور منها ان يكون بعض الادراكات زوال بعض آخر وذلك البعض زوال هذا البعض من غير توقف حتى يلزم الدور بل الاظهر ان يقال يلزم على هذا التقدير ان لا يكون له ادراك اصلا وقد فرض خلاف ذلك بيان الملازمة ان زوال الامر مسبوق بوجوده قطعا فلو كان الادراك زوال ادراك ويكون هذا الادراك ايضا زوال ادراك اخر وهكذا الى غير النهاية كان حصول كل واحد من هذه الادراكات موقوفا على ان يسبق عليه ادراك اخر منها حكمه حكم الادراك السابق فما دام كذلك كيف يتحقق ادراك منها ثم قال اما ان كان الادراك انتفاء الادراك الاخر فالادراك الذي يعقبه ان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان انتفاء الانتفاء للادراك السابق عليه لم يتغير الذي كان هذا الادراك انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء فيتحقق الادراك المنتفي فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم كل ادراك للادراكات السابقة عليه بالمراتب الشفع اعني الواقعة في المراتب الوتر مثلا السادس يستلزم الرابع والرابع ما يسعه باربع مراتب وهو خامسه وهكذا اقول ان اراد بالتحقق في قوله انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق الوجود فالاستلزام اذا كان الشيء الذي يضيف اليه انتفاء الانتفاء عدما ضرورة ان انتفاء عدم يستلزم عدما لا وجودا وما نحن فيه كذلك فرضا وان اراد به انتفاء ذلك الشيء الذي يضيف اليه انتفاء الانتفاء على ما كان سواء كان وجودا او عدما لم يلزم من تحققه وجوده فلم يترتب عليه قوله فيتحقق الادراك المنتفي وفي هذا المقام كلام لطيف فعليك باستخراجه والتفطن به وعلى الثاني ان يكون انتفاء صفة غير الادراك فللنفس ادراك امور لا ينتهي الى حد فيجب ان يكون فيه صفات غير متناهية كل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شيء ثم الادراك للشيء بحصول الانتفاء ويجد الانسان من نفسه بحصلا لا تخلية وليس وجود الشيء في الاعيان نفس الادراك والا لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم الشيء على وجوده وبالجملة لا بد من حصول امر في النفس فاذا كان للشيء وجود في الخارج ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من هذا الوجه وان

و هو هو

ما ثبت من جميع الوجوه التي بها يحصل الادراك كما هو مذا الكلام وتشنيع عليه الشيخ بانه اقناعي
وارد وعليه الايرادات المشهورة المذكورة في كثير من الكتب منها انه لم لا يجوز ان يكون
الى حصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ولكن
تدرك ما ليس له وجود في الخارج وضوء في الذهن قلت الدليل جار على ان المفهومات ضربا
من الوجود اما انه في الذهن فلا نم على ذلك التقدير فلا يلزم وجوده الا في مدرك ما
عقلا كان او نفسا ارضية او فلكية او غيرهما ان امكن واما ان كل معلوم فهو موجود في
نفس عالمه فلا يتم الدليل عليه واقول الحصر ليس من اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل
على الوجه الملخص ان الادراك بعد ان لم يكن حالة حادثة فينا ضرورة وتلك الحالة اما
ان تكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان يكون زوال صفة موجودة عنا اولا و
الثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي اذ عند عدم حصول صفة
موجودة وعدم زوالها لا يتغير حالنا بحسب الوجود الخارجي ضرورة واليه اشار بقوله
فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده لكن حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي ضروري
فيبطل الثالث والثاني ايضا بين البطلان فان كل من له وجدان صحيح اذا رجع وجدانه ادرك
ان الادراك ليس زوالا واليه اشار بقوله ثم الادراك يحصل لنا استفادة وبهذا الاثبات يثبت
تحصيلا لا تخيلا واستدل على بطلان هذا الشق بوجوه اخر مبنية على مقدمة مشهورة
مسلمة هي ان النفس ليس لها صفات غير متناهية وقد دل على البرهان المبني على الوجدان
كما لا يخفى على ارباب العرفان واذا بطل الاخيران تعين الاول فثبت ان الادراك
حصول في المدرك اما انه حصول فظاهر واما انه في المدرك فلانه حالة مؤثرة مميزة لم يكن
الينا ولا اشار اليه بقوله ليس وجوده في الاعيان اه ثم النسبة التي توهمها الشيخ
ان لم يكن زوالا وحصولا كان باطلا لما مر في فساد القسم الثالث وان كان زوالا كان
فساده لما ذكره في الشق الثاني وان كان حصولا لزمه لا نم الشق الاول صح ان الاضافة
عند الجمهور المصنف وجمهور المتأخرين من المتكلمين والحكماء ليست موجودة محققة
ثم السؤال الذي صدر به بقوله فان قلت هو الدليل المشهور المذكور بعينه يجري انا

٤٦

نحكم على ما لا وجود له في الخارج والحكم يستدعي وجودا ما وليس في الخارج فهو في الذهن
وقد ورد عليه في الكتب ما ذكره بعد قوله قلت واجاب عنه بان الغرض اثبات نوع من الوجود
سواء كان في قوتنا او غيرها وتعيين مطلوبنا فالا نعني بالوجود الذهني الا هذا النحو من
الوجود وسواء كان في قوة من قوتنا او في المبادي العالية او في غيرها لكن هذا الجواب
لا يتأتى هناك كما لا يخفى وهذا ظاهر من كلام الشيخ من مخالفة المشهور الذي عليه الجمهور في
الوجود الذهني ويمكن ان الوجه يبتنى على ان الامر ظاهر لكن من ثم قوله فلا يلزم وجوده
الا في مدرك ما ليس شيء وحصر الموجود المدرك ثم لا دليل عليها اصلا على تقديره وتوجيهه
غاية ما في الباب ان يكون الحال مدركا ولا يلزم من هذا كون المحل مدركا وبينهما بون
بين على الاحتمال الذي ابتدعه ومنها انه على تقدير ان يكون زوالا الادراك امر آخر فلم لا
يجوز ان يكون الادراك حضوريا لا يكون حصولا فانعدام الادراك فلا يلزم من كون كل
ادراك حصولا زوالا الا ان يكون الادراك الحضوري كذلك واقول الادراك الحضوري كما عرفت
مرجعه الى ادراك النفس ذاتها وصفاتها وظاهر انه يمتنع ان يكون الادراك الحضوري زوالا
لان ادراك النفس وصفات النفس ليست غير متناهية على ما قيل في الشق الاخير فلا يكون هذا
ايرادا آخر على انه يمكن ان يقال الكلام في كل ادراك مسبوق بعدمه حصوليا كان او حضوريا
ان كل ادراك حادث يستدعي حصولا الا ان الحاصل في الحضوري هو عين المدرك بنفسها وفي
مثالها المطابق لها من وجه او من جميع الوجوه ومنها انا لا نم انه يلزم ان يكون للنفس صفات
غير متناهية وانما يلزم ان لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية وهو ممنوع اقول انا
نعلم بديهة ان في قدرتنا ادراك كل مرتبة من مراتب الاعداد وهو غير متناهية وقد تقرر ان
العلم بكل شيء زوال صفة اخرى فيلزم ان يكون فينا صفات غير متناهية حتى يمكن زوالها
وقد اعترف بذلك اللزوم في قوله وانما يلزم ان لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية
وظاهر ان ذلك اللزوم ممنوع فان لزوم الصفات الغير المتناهية للنفس بالوجه المستحيل غير
بين ولا مبين فان الادراكات الغير المتناهية بالقوة لا تستلزم الا صفات غير متناهية
بالقوة فظهر ان اللزوم الذي سلمه غير مضر واللزوم الذي يضر غير لازم كما سلم

ما استحق المنع ومنع ما لا يستحق فمنع المستحق للمستحق عن حقه على طبق عادته ثم بعد مدة
مديدة مضت هذا السنن الحق الذي نحن فيه هذا المعنى بعبارة افصح والعلماء عليه والتحكم
وهذا معه الحق فانه من ادخل الله نعم وتوضيح الكلام في المقام ان غير المتناهي ربما
يطلق بمعنى لا يقف وربما يراد به المعنى المشهور والمص اراد بغير المتناهي في قوله و
على الثاني وهو ان يكون ذلك الصفة غير الادراك يكون للنفس صفات غير متناهية
بالمعنى المشهور وحسبان كون النفس قد تشتغل ادراكات غير متناهية بالمعنى الاول
يستلزم تحقق صفات غير متناهية بالفعل بالمعنى الثاني بناء على استواء نسبتها
الى كل من تلك الادراكات وذكر من ان ذلك اللزوم غير بين ولا ظاهر بل هو محل الاشتراط
اليه آنفا فلا يرد الكلام الا منع هذا اللزوم ولا يرد منع الملزوم اعني كونها قوية على
الادراكات الغير المتناهية ولا منع بطلان اللازم بناء على جواز عدم ترتيب تلك الصفات
فانه قد مر ان اتصاف النفس بصفات غير متناهية معه مطلقا جائز وسيجيء الشرح ويعرف
عن قريب بان الامور الغير المتناهية مطلقا لا تستلزم الامور الغير المتناهية مترتبة وصح
بان الغير المتناهي مطلقا لا يستلزم الغير المتناهي المترتب فلعل الشرح حمل غير المتناهي
في الادراكات على المعنى المشهور حتى يتم على ما اشير به عبارته وفيه ما فيه وغفل او تغافل
عما قرره في رسالة اثبات الواجب وستقرره من ان غير المتناهي مطلقا لا يمتنع الاتصاله
المترتب نعم يرد على المص ما اشرنا اليه ويمكن توجيهه بوجه والكلام من الاساس انما فات
استواء النسبة لا يستلزم حصول الكل بالفعل لجواز ان يكون الكل بالقوة في ذلك ابطال
هذا الشق بهذا الوجه مدلولنا والمقدمة المأخوذة مشهورة مسلمة عند الخصم لم يكن الاحتمال
هذه المناقشات تنفع معه مع ان المستدل اشار الى اثبات ذلك بوجه آخر يقوله ثم الادراك
الى آخره ثم لما كان باقي الايرادات التي اوردها معلوم الجواب بما قررناه تركناها وما نقلنا
عبارته ما طولنا الكتاب بها والمشهور في الاستدلال على هذا المطلب اعراض اما ذكره المص
في المطارحات وتقرير الدليل المشهور انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها
بالاحكام الثبوتية والمحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون موجودا لان ثبوت صفة

للشيء فرع ثبوته فاذا لم يكن في الاعيان ففي الاذهان فثبت القول بالوجود الذهني واعلم
ان المنكرين للوجود الذهني استدلوا بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم حصول المقدار
العظيم في المحل الصغير عند تصور الجبل وايضا يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند
حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند تصور الاستقامة والاعوجاج
الى غير ذلك من الصفات المتضادة المنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب
اتصاف المحل بها واجيب في الجواب عن الاول ان الحاصل من الجبل العظيم في ذهننا
تلك صورة والجبل في الذهن غير متصف بالعظم واورد الشارح في بعض تعليقاته كلاما
لا باس بنقله مع الاشارة الى فساده لئلا يفسد عقائد المبتدئين بالقناعة قال
اذا رجعنا وجداننا لم نجد فيه حال تخيل الجبل الا صورة ولا بد انه مقدرة بمقدار الجبل
الموجود في الخارج وليس فيها للجبل صورة وللمقدار صورة ولنسبته اليه صورة اخرى
والقول بحصول تلك الصور فينا مع عدم شعورنا الا بصورة واحدة سفسطة
ثم العقل ينتزع من هذه الصورة الخيالية الجبل الكلي والمقدار الكلي والنسبة بينهما
واما الجبل الجزئي فلا يمكن تخيله الا بمقداره ولا يتمكن القوة الخيالية من تجريده عن
اللواحق المادية كالكم والكيف وما يصرح به الحكماء بان الجسم ليس بمحسوس بل انما يدرك بالعقل
بعد الاحساس بعوارضه ولو كان للجبل صورة في الحس وللمقدار صورة اخرى لكان
ذات الجسم محسوسا والحاصل ان الحاصل في الحس اولا صورة اللون والجسم الجزئي
مدرك للحس بواسطة لا بمعنى ان هناك ادراكين بل الادراك الواحد متعلق بالعرض
الجزئي اولا وبالذات وهو بعينه يتعلق بالجسم ثانيا وبالعرض فالصورة الحاصلة
هذه بالحقيقة صورة العوارض على النحو الذي هي حاصلة في الجسم واما ذات الجسم
وحقيقته فمدركة بالعقل واما الجسم الجزئي من حيث هو جزئي فلا يدرك الا بعوارضه
لان العقل لا يرتسم فيه صورة الجزئي من حيث هو جزئي مادي والحواس لا يرتسم فيها
الا صور المحسوسات هذا هو الكلام الذي يؤول على قواعدهم ويندفع به الاشكال
فذهب بعضهم الى ان علم النفس بمقدار الجبل في هذه الصورة بطريق النفس بمعنى ان

النفس تحدث وان ما صورته هذا القدر الحاصل في الخيال كم يكون مقداره في الواقع
ورده بعض افاضل المتأخرين بان علمي بالمقدار الواقع انما هو بطريق المشاهدة لا
بطريق القياس والجواب الحق ان حصول الحال الكبير في المحل الصغير انما يستحيل اذا كان
حصولا خارجيا وهذا الحصول حصول ظلي والحاصل ان الممتنع حصول الكبير بحسب الخارج
في الصغير واما حصوله الذهني في الصغير فلا يمتنع وهذا كما ان حصول عين الحرارة في الذهن
ممتنع واما حصولها الذهني فلا وحصول عينها اي محل البرودة يمتنع لا حصولها الذهني في
محل صورة البرودة وحاصله ان امتناع حصول الكبير في الصغير من لوازم الوجود الخارجي
لا الوجود الذهني ولا الماهية من حيث هي ورد بعض الفضلاء ونقول مقدار الجبل الخيالي
لا يوجد في الخيال واما مقدار الجبل فلانه انما يحصل في الخيال شبحا وجه القيام بالجبل على انه لو حصل
في الخيال مجردا عن الجبل الخارجي لم يلزم تقدره لان تقدر الموجود الخارجي من لوازم المقدار
في الخارج والجبل المقدار موجود في الخيال لا في الخارج موجود ظلي ولا يلزم مساواة المحل
الذهني بحسب مقداره الذهني للمحل بحسب مقداره الخارجي وكون الحلول سريانيا انما يقتضي
انقسام الحال بانقسام المحل ومساواة الحال من حيث الحصول في مقدار المحل بل يكون مقدار
المحل بحيث مقدار الحال وصورة الجبل من حيث الحصول في الخيال متقدر بمقدار الخيال وهو
من هذه الحيثية لا نزيد عليه والادراك لا يتعلق به من هذا الوجه بل من حيث هو هو
في نفسه متقدر بالمقدار العظيم والمتقدر بالمقدار الصغير انما يحصل له من حلول المحل والنفس
لا تلاحظ الحاصل في الخيال على وجه الحصول في الخيال حتى تلاحظ الصورة المنقوشة
فيه بل يلاحظ من حيث هو هو مع قطع النظر عن اللواحق المكتسبة بحسب الحلول فيه فان
ملاحظته على هذا الوجه ملاحظة كما هو في نفسه لا كما صار بواسطة العروض في المحل و
القول قوله نحن اذا رجعنا وجدانا لم نفرضها حالة بحال المحل الا صورة وجدانية متقدرة
بمقدار الجبل الموجود في الخارج كلام لا ينبغي ان يتفوه به فضلا عن فاضل اذ من البين
ان الحال في المحل لا يمكن ان يكون اعظم من محله وهل ذلك الا كما قيل سئل عن بعض ارباب
الرسائل الذي تعلم علم الرمل حين امتحنه عن خاتم فضة اخفي عنه في الكف فقال الرحى كذا

شرح سلمه ابعض تعجبه فقيل له ماذا فقال انه رحى مع بيان هذا التوجيه لان الكف من الخاتم اكبر والرحى
من الجبل اصغر ثم ليت شعري بانه ما يدرك ان ليس لكل واحد من هذه الثلث اي الجبل والمقدار
والشبح صورة على حدة ويكون لمجموع تلك الامور المتباينة صورة واحدة كيف ولو كان كذلك
لما جاز زوال بعض تلك الصورة عن الحس دون بعض ثم قوله ولذلك صرح الحكماء بان الجسم ليس
محسوس لا يتفرع على ما سبقه اعني قولهم اما الجبل الجزئي فلا يمكن تخيله الا بمقداره ولا يمكن
القوة الحساسة من تجريده عن اللواحق المادية وهو يدل على ان الجسم يحمل بمقداره
فيكون محسوسا قطعا غايته ان لا يكون محسوسا بحقيقته وحده فكيف يتفرع قوله ولذلك
صرح الحكماء على ان الجسم ليس بمحسوس على انهم لم يذهبوا الى ان الجسم غير محسوس بل ذهبوا
الى انه ليس مبصرا اولا وصرحوا بانه مبصر ثانيا فيكون محسوسا الحكم ثم لا يذهب عليك
انه لو كان لمجموع الثلثة اعني الجبل والمقدار والشبح صورة واحدة في الحس كما ذهب
اليه يلزم ان يكون ذات الجسم محسوسا بها كما ان المقدار والشبح محسوسا بها وقد
صرح بخلافه وقوله وهو بعينه يتعلق بالجسم ثانيا وبالعرض مناف لما نقل عن الحكماء انما
ان الجسم ليس بمحسوس لانه اذا تعلق ذلك الادراك الحسي المتعلق باللون اولا وبالجسم
ثانيا وبالعرض لصار الجسم محسوسا كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة ثم في قوله والجواب
الحق ان حصول الحال الكبير الخ بحث لانا لا نسلم ان الصورة الحاصلة في الخيال من الجبال
متقدرة بمقدار الجبل يلزم حلول الكبير كمقدار الجبل في محل صغير واستحالة ذلك من اجلى البديهيات
وليس هذا نظير لحصول صورة الحرارة وصورة البرودة في الذهن لان الجيب ثم ان
الذهن تصير بقيام صورة الحرارة حارا وبقيام صورة البرودة باردا فلم يلزم من اجتماع
الصورتين فيه اجتماع الحرارة والبرودة التي هو المخالف ولو سلم حصول صورة الحرارة
في الذهن يقتضي كون الذهن حارا وحصول صورة البرودة فيه يقتضي كونه باردا لم يكع
منه الجواب المذكور ولا يجديه الفرق بين حصول الصورة وحصول العين وهو ظاهر لم يسلم
ان صورة الجبال في الخيال متقدر بمقدار الجبل فيلزم لا محالة حلول الحال الكبير في المحل الصغير
الذي هو المخالف ولا ينفعه كون الحصول ههنا ظليا وتصير قوله فمقدار الجبل الخيالي الخ محل

ما اوردناه عليه لظهور بطلانه لانه لو تعدد الجبل كان الخيال باقيا على مقداره الصغير ولما تعدد صورة
الجبل الحاصل فيه كان صورة الخيال فيه كثيرة الاجزاء فيصح حصول الاكبر في محل صغير انقسامها
لما هو الحق قوله وصورة الجبل الى قوله وهو مستند بالمقدار العظيم معنى ان يكون مقدارها مساويا
لمقدار الخيال لانه يرد عليه بسبب انها حال فيه ويلزم ايضا ان يكون مقداره كبيرا مساويا للمقدار
الجبل لانه لو بعد المقدار في نفسه فيجتمع فيه مقداران متنافيان بسببين واحتاجها كشف يا لها
بديهي البطلان واختلاف السبب ليس من الحيثيات التي يصح اجتماع المتنافيين على ما نص
عليه العلامة المحقق الشريف وكان هذا الشيخ جلالة سمع لفظ الحيثية ولم يعرف موضع استعمالها
فاستعمله فيما لا يناسبها كما اورده في المثنوى حيث قال ان ابكى ده وحيث استثنى لكفت
كه مرا باید جنت سارجنت ٭ کفت شخصی یک درد اورده انک سوز نای دعا کرده
ورد بیخی باشد اشن ای ذو فنون ٭ ورد بیخی رانها ورده یکون هذا ما حضرنا الآن في بعض
ما ذكره من الهذيان من معارضته صدر اعاظم الزمان وان كان كلامه حقيقا بالاعراض دون
الاعتراض ثم الشيخ بطول سلامته لما اوردنا عليه ما اوردناه من الايرادات اورده فاقد قائلا
ان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فقد تم لانه حال حلوله في الخيال صغير
وان كان في الخارج كبيرا وان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال صغره فليس مستحيلا ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان هذه الصورة المدركة بالذات كبيرا اذ وجد
في الخارج ثم قال اني ذكرت ان المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل يكون مقدارا معينا
مساويا للجبل الخارجي وهذا اشارة الى دليل دال على مساواة مقدار الجبل الذهني للجبل
الخارجي وتوجيهه ان الكلام في حصول مقدار الجبل في الخيال واذا لم يكن المقدار الكلي
للجبل حاصلا في الخيال على وجه الكلي فيكون مقدارا مساويا للمقدار الخارجي للجبل وهذا المعترض
حذف هذا الدليل واعترض بما لا تعلق به عاقل واما قصة الرمال فان المشهور حسنه
ذكره وامثاله الى بعض اولاد الصدور بشيراز وهو جلال الدين كان صدر السلطان
شاه شجاع والحكماء شيعة من هذا القبيل مشهور على انه لا اشكره انه لم يكون في البلاد الكبيرة
بلد وعقلاء كذلك في الرساتيق لكن مثل هذا بالذين انكرت امزجتهم واعترفت اغلاطهم

٥٢

بفساد الخ الضرورة فليتفحص لها بهم ونفهم واقول لو كان مما اوردناه على كلامك ما نقلنا
وتركنا ما لم يعنى مخافة هذا الايضاح امثالك احد ما ذكر والمنع بعد ذلك لا يليق بالك
فكانه لم يبق ما قررته انفا في هذا لك بشدة استعدادك بما ينافي مقالك ثم الذي يفيده الترديد
اثبت به ان صورة الجبل حال كونه في الخيال صغير وظاهر ان هذا مع انه في الفساد مغنى عما حققه
انفا لا يدفع الشبهة اصلا ويرد عليه ما اوردنا والا فانك لو رجعت فالصرت عليه من ان
الجبل حال كونه في الخيال كبير على ما صحت وقررت مرارا واعدت تكرارا وتذكارا
لزم عليك ضرورة ان لا يكون المدرك بالذات كبيرا او كون تلك الصورة كبيرة على تقدير وجودها
في الخارج مما لا يضحك اصلا ثم يخبرك ان ما وجدت الذي ذكرت فيها يلغ الآن ولا من فوائد
وليته لم يبلغ الآن ايضا فانه ضعيف سخيف جدا ولا يفيد شيئا اصلا والملازمة التي هي منشاه ممنوعة
جلية فانا لا نم انه لو لم يكن المقدار الخيالي كليا لزم كونه مساويا للمقدار الخارجي اما علم اتفاقا على
ان كلامك مع ما فيه من مخالفة القواعد العقلية مناف لما يفيده الترديد الذي اوردت انفا ثم
ان النسبة التي فاد بها في قصة الرمال غير مناف لما حكيناه فلعله كان من اولاد الرساتيق
من قرية وان او ما يقربها وقد صعد الشيراز وسئل هذا يقع كثيرا في كثير من الازمنة الفاسدة
كما ترى ثم ان فساد الاسباب الشيء الضرورية اهل الرساتيق سيما الدواني والاراذل منهم
الا يليق والاغراق كما يكون من الاحتراق والحرارة كذلك يكون من فرط الغلظ والبعد
والجمودة والبرودة والفضاضة وانا اتفق الاصحاب في واحد من جهتين اما تعرف الذكاء
تلك البلادة والبلاهة والغلظ والجمودة والغباوة فاشتهى الشيخ بالاصحاء والاذكياء
فبادر الى البلاد وفاحش في شيء ما فيه ثم الخرف ثانيا من جهة اخرى مع تمادي البلادة والبلاهة
فليتفحص عن هذا ما ذا قاله ابن هلال الدام ذلك كالم وقد يجاب عن سائر ادلة المنكرين بان
حصول حقائق الاشياء في الخيال موجب يوجب انقسامها واما حصول صورها واشباحها
فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو الصور والحق انه ليس بحق عند القوم فانه يلزم ان
يكون ما عند كم من الشيء الذي ادركته مطابقا له في الماهية والا لم يكن ادركته كما هو وفي هذا المطلب
ابحاث كثيرة لا يليق ايرادها ها هنا وانا طولنا بذكر ما ذكرنا من نقل كلام الشيخ وابطاله البلاهة

اقدام الافهام بهذا الكلام الهايل الذي ليس تحته طايل فلنرجع الى ما كنا بصدده شرحه ونقول
تقريرها الطريق من الطرق الدالة على تجرد النفس وتقريره ان العلم انما هو بحصول الصورة
فيك وتلك الصورة لابد ان يكون مطابقا للذي الصورة والا لم يكن عالما به وتعقلت معاني كثيرة مشترك
فيها كثيرون كالحيوانية فانك تعقلها على انه مستوي نسبتها الى الفيل والذبابة فصورتها عندك
غير ذات مقدار لانها تطابق الصغير والكبير وفيه بحث اما اولا فلانه لما جاز ان يكون صورة
واحدة لا مقدار لها مطابقة للحقايق المختلفة المقدرة بالمقادير المختلفة كصورة الحيوان
للفيل والذبابة بالمعنى الذي ذكره الشم وجوزان يكون الحكم المقارن لذلك التصور يكون
تلك الصورة مطابقة له حقايق لا يجوز ان يكون الصورة التي لها مقدار مخصوص بواسطة تلها
مطابق للصغير والكبير بالمعنى المذكور والحق ان معنى المطابقة ومعنى ادراك المطابق ليس
ما حسبه الشم واما ثانيا فلانه يلزم من الدليل على ما قرره الشم وحسبانه ما ذكره في المطارحات
ان يكون كل علم بحصول صورة فيحتمل ان يكون العلم بالكليات بزوال الصورة ويجيء لم يستقم
ما ذكره وبالجملة ذهب المعها ان للكليات صورا غير مقدارية حاصلة فيك فمحلها منك ايضا
غير مقدر وهو نفسك الناطقة ولو كانت هذه الصورة منطبعة في جرم لزم وضع خاص
ومقدار خاص لان ما لا مسافة لا يحل في جسم مقدر هذا اذا كان الحلول حلول السريان واعلم ان
في الدليل انظارا كثيرة ظاهرة وتقريره بوجه يندفع عنه جميعها لا يسعه المقام فلنعرض عنه و
بالجملة ظهر ما تلوتها عليك من الدلايل ان نفسك غير مقدر وبيعها وراء البدن فنفسك
غير جسم اذ كل جسم مقدر ولا جسماني ولا اشارة اليها لتنزهها عن الجهة اذ ليس لها جهة خارجة
عن البدن وذلك ظاهر وقد مر انه ليس في البدن وكل جسماني فهو منقسم وذو جهة وهي احدية
غير منقسمة الى الاجزاء الى رعية الغير المتناهية الا كالعقل كالمادة والصورة ولا يحتاج
اليها القدس والبدن في صمديتها اذ الصمد المحتاج اليه لغة وقد يراد بالصمد ما لا جوف
له وجوف الجسم فضاء احد خال عنه والنفس المجردة ليست كذا ما فيها هذه وليست اما
ان متساوية في الوضع فلا يقسمها الاوهام اصلا ويحتمل ان يراد بالاحدية الصمدية المنسوبة
الى الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولعله رد الى سبيله النفس بل في مواضع منها قوله تعم

ونفخت فيه من روحي ومنها قوله تعم في حق المسيح انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته
القاها الى مريم وروح منه ومنها قوله تعم قل الروح من امر ربي وتفسير الشم حفظا لا سلسلة
التكرار من وجوه لانتقال النفس ان كانت داخلة في البدن كانت جسما او جسمانية
وكذا ان كانت خارجة لانا نقول لما علمت ان الحايط لا يقال له اعمى ولا بصير فان الاعمى
لا يقال الا من يصح ان يبصر فالباري تعم والنفوس الناطقة وغيرهما فاسيأتي ذكره ليست
جسما ولا جسمانية فهي داخلة في العالم ولا خارجة ولا متصلة ولا منفصلة اذ التقابل
بين الخارج والداخل والمتصل والمنفصل تقابل العدم والملكة وكل ذلك من عوارض
الاجسام فتنزه عنها ما ليس بجسم فالنفس الناطقة جوهرا اما على ما ذكره فلانها ينجع الانسان
واما على ما هو المشهور عند الجمهور فلما قرر وامن انها غير حالة في محل وما لا محل له لا موضوع له
فيكون موجودة لا في موضوع ولا نعني بالجوهر الا هذا واما الشم فقد من جوهرها بان كل
احد يعلم بالبداهة انه قايم بذاته فليس هاهنا الا امر آخر واقول هذا بيان عجيب في هذه
الافادة اضعف من اصل الدليل وابطال التجرد اذ لا احد ان يقول لكل احد يعلم بالبداهة
انه طويل وقام وقعد ودخل وخرج وتحرك وسكن الى غير ذلك من خواص الاجسام فيكون دليل
التجرد فاسدا او الدعوى باطلا مجرد كما امر ولا يتصور ان يتجه اليها الاشارة الحسية
من شانها ان يدبر الجسم ويعقل ذاته بذاتها والاشيا الخارجة اي المغايرة لها اما في ما
تقدم تصويرها وفايدة هذا القيد التصريح بالاحتراز عن العقول بوجه آخر فانها لا تعقل الا
بحصول حاصله فيها على ما ذهب اليه المص فان قلنا المعقول فارقة عن قوله من شانه
ان يدبر الاجسام قلت نعم وجهابذ لكن لا ينافي حذفها بهذا القيد فان كثيرا ما يخرج او
من توسعة قيد من على ما هو المتعارف المشهور ومن الجايز ايضا ان يكون مجموع القيدين
مخرجا للعقل فما ذكره من انه ليس بهذا القيد فايدة احترازية محل بحث ثم ما ذكره من ان
حصول الصورة في النفس من خواصها ثم ما حسبه من ان التدبير بتقريره من خواصها
محل مناقشة على انه لم يظهر بعد التدبير معنى تحقق عدم تحققه في العقول وما اضاف الى
المتن بعد قول المص من شانه ان يدبر الجسم من قوله كحفظ تركيبه واتصاله الى الكمال اللايق

بحسب الامكان وهي تخالف العقول لانها مجردة ذاتا وفعلا ولم يعتبر التدبر بالفعل ليتناول النفس بعد قطع التعلق شمولا ظاهرا لا نعنيه وما هيتها ظاهرا غير ظاهر بل الظاهر خلافه ثم الاظهر ان ما ذكره المص في هذا المقام بعض احكام النفس لا تعريفها كما توهمه الش فلا حاجة الى شيء من هذه التكلفات فان المعرف يجب ان يكون من التعريف للمعرف من الانتفاء عن جميع ما عداه كما تقرر في موضعه ثم اشار المص الى تنبيه اشراقي على تجرد النفس فقال وينبغي تنبيهم الانسان بهذه الهيئة القدسية جسما والحال انه اذا طرب طربا روحانيا نكاد يخرج عن عالم الاجسام ويطلب عالما ما لا يتناهى الفصل الثاني في قوى النفس الثابتة بالبرهان وجودها وتجردها وفيه مباحث ثلثة المبحث الاول اعلم ان النفس لها قوى اقول ان لها قوى كثيرة على راي الحكماء وهي طبيعية وحيوانية ونفسانية والمص ما تعرض لكلها واقتصر على بعضها وكتب الش على حواشي بعض نسخه ان وجه ذلك ان سائر القوى يشهرتها وكثرة دورانها وزيادة شعورها معلومة فلا حاجة في هذا المختصر الى التعرض لها وبسطها واقول ان وجهه قبيح جدا وكون قوى الطبيعية اشهر في اكثر دورانها من الحواس الظاهرة غير ظاهر والعموم لعمومه لا يوجب الغرض في توجيه قوله فلا حاجة على ما ومنا قشة هذا الان يعتبر التفريع وظني ان التعرض بهذه القوى دون غيرها لانها اقله في معرفة احوال قصدها حيث يظهر بهذا انها تدرك الجزئيات وسائر الكليات لمدركاتها وهذه الادراكات مفاتيح مغلق ابواب معارف كثيرة واصل انها فاعرفه من مدركات ظاهرة الوجود فان في اثباتها لا يحتاج الى استدلال اصلاح القوى الباطنة اليه وما ذكره الش من ظهورها باعتبار ما لها باعتبار مدركاتها غير ظاهر وهذه القوى هي الحواس الخمس المعلومة وجودها فيها يقينا وهي اللمس ويدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين والهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال وعوده وذهب بعضهم الى ان الاحساس بالكيفيات الاربع والخفة والثقل اولي والباقي محسوسة تبعا وقيل ان الملامسة قوة واحدة وقيل لا بل قوى مختلفة منحصرة اربع او خمس مدرك كل منها ضربا من التضاد وتحقيق ذكر ليس من المهمات فتى يتكلم

عليه وهذه القوة منتشرة في جميع البدن بحسب انعقاد الروح الحامل بها الا ما يكون عدم الحس انفع له كالعظم والكبد والطحال والكلية والرية قال الش لا يصح بقاء الحيوان بدون القوة اللامسة لانه مركب من العناصر وصلاحه بقاء الاعتدال وفساده بارتفاعه بسبب غلبة احد العناصر فلا بد من قوة تميز بين ما يناسب مزاجه وما يضاده ليطلب الاول ويهرب من الثاني واقول ما ذكره لا يدل على عدم صحة بقاء الحيوان بدون اللامسة ولو تم هذا الدليل دل على وجودها في النبات بل في الجماد فانها ايضا مركبة من العناصر وصلاحها ببقاء الاعتدال وفسادها ثم قال وهذه القوة يدرك بها ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك التاثير موقوف على الملامسة فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتاثر منه فلا يدرك والا اجتمع فيه مثلان وهو محال واقول لزوم اجتماع المثلين مم وانما يلزم لو لزم ان يجتمع كيفية الطارية مع الكيفية الاصلية وليس كيف ولو لزم ان يجتمع ذلك لوجب ان لا يتاثر بالمضادة ايضا والا اجتمع فيه ضدان وايضا ان اراد باللامس العضو كما يدل عليه قوله فيما بعد فعدم التاثير والادراك مم وكذا ما ذكره في بيانه اعني قوله اجتمع فيه المثلان فان كيفية العضو حالة فيه والكيفية الملموسة بل صورتها حالة في القوة اللامسة فلم يتحد محلها فكيف يلزم اجتماع المثلين وليس بكيف الا له بالكيفية الملموسة من شرائط الاحساس بها كما حقق في موضعه وان اريد باللامس القوة اللامسة فنقول لا يجتمع فيه المثلان ايضا مم لعدم تماثلهما اما بناء على عدم اتحاد ماهيتهما كما ذهب اليه جمع واما بناء على ان التماثل هو الاتحاد في الماهية وتغاير والتشخص المعتبر لا في الماهية فقط كما صرح به السيد ولو سلم فلا نسلم امتناع اجتماع المثلين بهذا الطريق وانما المحال اتصاف محل واحد بهما لا نفس على ان السيد والقوة اللامسة لا تتصف بالحرارة الملموسة ثم قال ولما كان آلة اللمس ذات كيفيات لكونها مركبة من العناصر الاربع فيتقدر ما يقرب من التوسط الاعتدالي يكون ادراكه فكلما كان اقرب كان ادراكه اكثر اقول لا يلزم من كون آلة اللمس مركبة من العناصر ان يكون ذات كيفيات لان العناصر انكسرت على كيفية متشابهة في اجزاء المزاج عند الامتزاج كما حقق في موضعه سلمنا انها ذات كيفيات لكن لا يلزم من ذلك ان يكون ما هو اقرب من الاعتدال الحقيقي اكثر ادراكا فانه سيصرح بان القوة الشامة في كثير من الحيوانات قوية وهي في الانسان

هو الظاهر

ضعيفة جدا والانسان اقرب الى الاعتدال منها اتفاقا فلا يجوز ان يكون الحال في القوة اللامسة كذلك فان قاد بيان معدد كانه اكثر عدد القرب من الاعتدال على ما يشعر به قوله لكن ما تغير عن الكيفيات اكثر فهو كلام خال عن التحصيل اذ لا فرق بين المعتدل الحقيقي وغيره في هذا المعنى فان كلا منهما يدرك ما يغايره بناء على ما ذكره ومغاير لكل منهما مساو لمغاير الاخر و الذوق وهي قوة رتبت في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم من الاجسام المماسة المخالطة للرطوبة العذبة اللعابية اما بان يخوض ذو الطعم في جرم اللسان بواسطة الرطوبة واما بان تتكيف الرطوبة وافادة الشارح رحمه الله سعيا منا لم الحس الحيوان بعد اللمس فينا سبيل ذاته كالا يخفى على من يعرفه وفي سائر ما ورد في هذا الباب مناقشات لا نطول بذكرها والشم وهي قوة رتبت في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وبدرك الروائح اما بتكيف الهواء او بوصول اجزاء ذي الرائحة وقيل لا حاجة الى انفعال الهواء وقيل ذلك غلط لان الرائحة تصل الى امد بعيد وربما كان الجسم ذو الرائحة صغيرا لا يتحلل منه من الاجزاء ما تشغل تلك الاحياز الكثيرة والمسافات المتباعدة فقد حكى ارسطو ان الرخمة اسعلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف حصلت من حرب وقعت بين اسوانين ودام على ادراكها الجيف من المسافة المذكورة فانه لم يكن حوالي موضع المعركة رخم ولا في نحو هذا من المسافة وذلك لكون هذه الحاسة في هذا الطير واكثر من الحيوانات قوية وفي الانسان ضعيفا واعترض على ذلك الشيخ في الشفاء فقال يجوز ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة حين هي معلقة في الجو العالي وليعلم ان المراد بذي الرائحة الجسم المجاور المراتحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرائحة مطلقا ولذلك حكم القوم بان ادراك الشامة لا يتوقف على ماسة ذي الرائحة وهذا يظهر ان اضطراب الشارح في هذا المقام مبني على عدم تحصيل معنى كلام القوم وانى وجدت منسوبا الى الشارح حاشية على بعض الكتب الكلامية ما هذه حكاية عبارته ان الشام في الجو مختلفة فذهب ارسطو ان ان الرخمة قوية واستدل عليه بانه وقع حرب في بلاد يونان المحاربة انتقعت من اهلها فاسعلت الرخمة الى تلك البلاد من مسافة مائتي فرسخ فان الرخم لم يكن في تلك البلاد وحواليه بهذه المسافة والشيخ استبعده جدا وقال ان الرخمة ادركت الجيفة الباصرة

من هي معلقة في الجو العالي واقول كلام الشيخ ايضا مستبعد ويرد عليه امور الاول انه احتمال لا ينافي الجزم على ما يشعر به سوق الكلام مع ان الشيخ لم يكن في هذا الزمان حاضرا في يونان وموضع الرخمة وليس في الاخبار ما يدل عليه وحق لا حاجة الى هذه المبالغة بل يكفي ان يقال ادركت بالباصرة من ارتفعت على الجبال والطلال المانعة عن الابصار الثاني ان زيادة الارتفاع يوجب زيادة البعد عن الارض وزيادة البعد مخل بالرؤية فالمبالغة التي اشار اليه مخل بغرضه الثالث انه يلزم ان يكون هذا الحيوان مبصرا شامس مسافة زائدة على مائتي فرسخ خصوصا اذا فرض ان ما يراه جيفة وبين ها عن غيرها وفي هذا البعد لا يخفى فانا لو سلمنا امكان رؤية جيفة من هذا البعد فامكان تشخيصها وبين ها عن غيرها ثم ظهر ان كلام الشيخ بعيد جدا وهو ابعد مما ذكره ارسطو فالاولى ان يقال ان هذا الحيوان لجوعه اضطرب وتحرك الى كل جانب فوقع على تلك الجيفة اتفاقا ويحتمل ايضا ان يكون وقوعه على تلك الجيفة برياح عاصفة اسقطه الى ذلك الموضع وهذان الوجهان اقرب كثيرا من كلا الوجهين المنقولين ثم ان الذي نقل عن بعض من ان الرخمة انتقلت الى تلك البلاد بدلالة الجن والشيطان فلعله كناية ورمز ويحتمل ان يكون غرضه الوجه الاول الذي قلته تشبيها للطبيعة بالجن والشيطان ووجوه الشبه كثيرة انتهى مقالته بعبارته واقول ليس شيء مما اورده بشيء ولا يرد شيء من ايراداته وردها مما لا يخفى على اولي النهى اما الاول فلان الحاجب المانع ليس هو الجبال والطلال فقط على ما وهم او توهمه بل هذا وحدبة الارض ايضا فانها حاجبة حاجزة ومانعة ورؤية البعيد بهذه المسافة يحتاج الى ارتفاع كثير ولعل مبالغة الشيخ الرئيس في هذا لهذا ولعله لم يكن الاتيان بالبرهان على هذا وتعيين كيفية البعد والارتفاع في الصورة المصورة خروجا عن الصناعة لاينا لهذا واما الثاني فلانا لو سلمنا ان زيادة الارتفاع يوجب زيادة البعد عن الارض فلا نسلم ان هذا يوجب زيادة البعد عن المرئي وهذا هو المخل بالرؤية بل نقول زيادة البعد عن الارض ربما يوجب زيادة القرب من المرئي وليكن لتصوير ذلك وتوضيحه د ج محيط عظيم ارضية في سائر بها وه مركز الارض و د موضع الرخمة في وجه الارض و ج مطرح الجيف و د ج البعد مائتا فرسخ ونصل ونخرج د ه ونخرج ه ز باستقامته الى ز ونخرج من نقطتي د ج خطين مستقيمين على

اقل من قايمتين فتلاقيتين على ح محيطين بزاوية اعظم من ح ر ح فنقول اذا ارتفعت الرخة من ر على سمت ر ر كان بعدها عن الارض موجبا الزيادة بعدها عن ح واما اذا ارتفعت على سمت ذ ح وانتهت الى ح صارت اقرب من ح مع كون بعدها عن الارض اكثر وذلك لان ح ح اقصر من قوس ر ح ومما يزيد توضيح هذا ان زاوية ملاقي الخطين المستقيمين المماسين للعظيمة الارضية في الصورة المصورة منفرجة لان زاوية المركز عشر درجات اذ القوس الواقعة من موضع الرخة والمعركة مائتان فلي عشرة درجات والمركزية مثلها فتكون فكل من الزاويتين الواقعتين على قاعدة المثلث المتساوي الساقين الذي راسه المركز خمسة وثمانون فكل من الواقعتين على قاعدة مثلث راسه نقطة التلاقي خمسة فزاوية التلاقي مائة وسبعون فهي منفرجة فما بين موضع الرخة و موضع تلاقي المطلعين المماسين اقل من الوتر الواصل بين موضع الرخة والمعركة وهو اقل من قوسه فلم يلزم اعتلاء الرخة بقدر ما له فرسخ وكذا ما بين موضع التلاقي والمعركة اقل من الوتر فلم يلزم رؤية الرخة ربما من بعد مائتي فرسخ بل كل من الاعتلاء ومسافة الرؤية اقل كثيرا من المائتين فلا استبعاد في شيء منهما هذا اذا كان الاعتلاء الى حد اخر اقرب من موضعه فلم يكن في الاعتلاء زيادة استبعاد لكن في الحد الاقرب تتعذر في رؤية الجيفة ورخ يمكن ان يرى ما فوقها واذ دحام طيور اخر من الكلة عليها فبهذا يعرف ان هناك جيفة فلم يلزم للرخ التزام ان الجيفة بعينها مرئية بل يكفيه ان يكون معلومة بالرؤية على انه لو سلم تحلق الطاير يوجب استلزام زيادة البعد فلا نم ان زيادة البعد مطلقا تخل بالرؤية بل انما يصحبها الايري المرئي من وراء الكثيف اصدق وان الناس عند ارادة التحديق ربما يرفع راسه واما الثالث فلما عرفته انفا من ان زيادة بعد المرئي على مائتي فرسخ غير لازم ان يكون التميز ومعرفة ان المرئي هي جيفة صالحة للتغذية بالبصر ورؤية الجيفة جيفة متميزة لم لا يجوز ان يكون معرفة ذلك بامارات وقراين اخر معلومة بالرؤية كازدحام وساير الحيوانات الاكلة عليها وتوجهها من كل صوب اليه موضع ما او ضمناه ان اراد انه غير واردة ومبالغة في رد التحليق ليس بتحليق ثم كل من وجهيه قبيح جدا والذي قبحه

اولى بغير صواب اما الاول اولا فلانه خلاف ما قرره الحكيم اولا واستشكل واستدل به ولو ساغ هذا لما ظهر لاستدلاله وجه اصلا وكون الجميع باعتماء البرج هذا الامد البعيد بعيد جدا ولا يبعد ان يعد كالاعادة سيما اذا لم يكن الجهة معلومة وان لم يبعد فمنع استحالة مثله عن مثله و اما ثانيا فلان السير والتوجه الى هذه الجهة الغير المعهودة بهذه المسافة البعيدة تحتاج الى علة والحكيم بصدد بيان هذا والرجوع الى الاتفاق رد الى الجهالة واما الثاني فلان اقتداره من الريح العاصف ضعيف جدا والطاير عند هبوب الرياح تمكن ولا يسلم الى الريح لتذهب به الى حيث اتفق ولو جوز لكان اتفاقيا في واحد واما اذا كثر فلا ثم ان تجوز الريح الذاهب بالرخة ابعد كثيرا من تجويز ريح اخرى في خلاف جهة بوجهها بانه ذاهبه بالريح وبهذا يصير وجه الحكيم هنا قريبا وتقريبه ان العالم بالريح يقرب شيئا مع بعد من الرخة وهي ادركها بالشامة وعندي انه يتصور صورة اخرى هي ان الاكلة من الحيوانات القريبة من المعركة اذ دعوا على الجيفة وتوجهوا اليها والحيوانات الاخر المتقاربة لها و او فقتها ووافقتها وسايعها بانه هدها من الشيء وهكذا الى ان ينتهي الى موضع الرخة فمن تتبع احوال الحيوانات عرف ان بعضها التابع ويوافق ويرافق بعضها في طلب المطاعم والمشارب الا ترى ان حيوان البر لطلب الماء كثيرا ما يترصد الطير الى السير والتوجه فيتبعه ولا يستبعد هذا من تتبع احوال الحيوانات والسمع وهي قوة منطبعة في باطن الصماخ وهي شعر الاصوات والكيفيات القايمة بها كالحروف والحركات بتوسط الهواء الحامل لها والبصر ومحله الروح المصبوب في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتين من مقدم الدماغ المنتهيتين الى العينين واختلف في كيفية الابصار فالطبيعيون ذهبوا الى انه بانطباع صورة المبصر في البصر وبعض اخر الى انه بخروج الشعاع وقيل بالاستدلال وقال البعض انه بمقابلة المستنير للعضو السليم وهي ما ينها طوبة صافية صقيلة مرآتية يحصل للنفس علم اشراقي حضوري بذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة وقال ارباب الانطباع الباصرة مدركة للالوان والاضواء بالذات بواسطة انطباع صورها في الرطوبة الجليدية وتادي بصورة واحدة الى الملتقى وذلك التادي ضروري

والا لرئي الشيء الواحد شيئين لانطباع صورة منه في كل واحد من الجليديتين وقال الشارح اقول
هذا منقوض بالسامعة واقول الفرق بين الصورتين انه لو اعتبر حال الاحول ان
حضور الصور المتعدد عند الباصرة يستدعي بينه على تعدد المرئي بخلاف السامعة فان
اضطرارها لا يستدعي ان لا اثر لتعدد الصورة ووحدتها في وحدة المسموع اذ شق احدى
ثقبتي الاذن بعد سدها لا يتعدد المسموع الواحد قطعا فلو كانت في الجليدية قوة لوجب
تعدد المرئي اذ الصورة منطبعة فيها واللازم منتف فالملزوم مثله فظهر صورة الاستدلال
وعدم توجه النقض والفرق بين الصورتين واللائق لك الفرق من الحكم المصونة على غير
اهلها ولذلك تركت التصريح به ثم ان النقض ليس لك كما توهمه قولها اقول بل ذكره القرشي و
اجاب عنه قال المولى نفيس الدين في شرحه للموجز بعد قوله قوة الابصار موضوع في الروح
المشترك والا لرئي الشيء الواحد شيئين لان كل واحد من الاذنين فيها قوة السمع واجاب
بان الامر في السمع ليس كما في البصر لان ادراك السمع من جنس ادراك اللمس وكما ان قوة اللمس
منتشرة لحصولها في جميع الجلد كذلك اللحم والاغشية كذلك قوة السمع وانا قلنا من جنس قوة
اللمس لان ادراكها انما يكون بانفعال حاستها عن تموج الهواء كما ينفعل حاسة اللمس عن الملامسات
اقول وهذا الجواب لا يجدي نفعا لانا ننقل الكلام الى حاسة اللمس ونقول ويلزم على
هذا ان يدرك الشيء الواحد بحاسة اللمس اشياء كثيرة لتكثر قوى اللمس باعتبار محالها و
لعل الفرق والقياس غير نافع بل في الجواب وجه اخر من النظر والصواب ان هذا الجواب
غير صواب ثم توهم الشارح ان الفارابي وافق المص في رسالة الجمع بين الرايين وانكر الانطباع
والشعاع واقول لا يخفى على من طالع تلك الرسالة مطالعة فهم لا مطالعة وهم ان الفارابي
لم ينكر مطلق الانطباع بل انكر انطباعا مخصوصا يكون مع الاستحالة كيف وقد صرح
في كثير من كتبه بان الحق هو الانطباع قال العلامة النيسابوري الفرق بين السامعة و
الباصرة بان تعدد الصورة في احدهما يستلزم تعدد المدرك المبصر وفي الاخرى لا يستلزم
تعدد المسموع ان البصر اختص بانه يدرك في حالة واحدة صورا كثيرة والسمع لا يحس بصوتين
في حالة واحدة ومن هذا يعلم انه ليس طباع السامعة ادراك المختلفات في حالة واحدة ولا يدرك

بالسامعة

بالسامعة كالباصرة بل يكشف الطبلة وهي لا يكيف بكيفيتين في حالة واحدة اقول فيه نظر اما اولا
فلان المدرك بالذات اذا كان هي الصورة على ما قرره وقرروه وكان الحصول في الحاسة السليمة
كافيا لم يكن لما افاده بل لزيادة فائدة بل فائدة عائدة الى تحصيل اللهم الا ان يقال انه الادراك
يتوقف على امر اخر ولم يعتبره واما ثانيا فلان عدم ادراك السامعة صوتين وصورتين في
حالة واحدة مم والاحساس والسماع بالتجربة تعور خلافه واما ثالثا فلان [illegible] منع ان الطبلة
لا تتكيف بالكيفيتين في حالة واحدة ولو سلم فعدم تكيف الطبلتين بهذا الوجه مم ولم لا يجوز
ان تتكيف كل بكيفية اخرى واما رابعا فلانه انما يتم لو تم ان محل الصورتين في الصورتين المذكورتين
واحد وفيه ان لا يكون ذلك كذلك اما في الباصرة فلان الصورة في الملتقى وان كانت واحدة
لكن في الدماغ الذي به الاحساس والابصار التام على ما اطبقوا عليه لا يكون واحدة واما
في السامعة فلان كل صورة تتادى الى الدماغ الحاس من جهة صماخ اخر واثبات ان السامعة
ليست عند كل طبلة وانها واحدة يرد عليها الصورة من كل صماخ فيحصلان في جزء واحد لا يخ
عن العسر وتعذره فلما لخ ان منع ذلك فكذلك منع وحدة ذلك وكذا منع وحدة الصورة المبصرة
الحاصلة في الحس المشترك بان الظ بل الاظهر ان ورود كل صورة من عصبة مجوفة الى ما يخصها و
ظ كلام الاعلام يدل على ان عند صماخ وطبلة سامعة اخرى على انا لا نم ان اتحاد محل الصورتين
يورث قصورا وفتورا في ادراكهما بل ان العلامة رحمه الله صرح بعدما نقل عنه باوراق ان الوجه
في ان البصر بالعينين واحد وان المسموع بالسمعين واحد ان الحاس انما هو الحس المشترك وكل
صورة حصلت فيه هنا فالى اصل ان الانواع المحصلة التي حصلها المحصلون في الرؤية بلغه
الانطباع والشعاع والاضافة واورد على كل من الاولين اشكالات وايرادات مفصلة في الكتب
المفصلة واشكل الاشكالات ما يرد على الانطباع رؤية الاجسام العظيمة والابعاد البعيدة و
انا ارى انه يرد على الاضافة رؤية الاحول ما لا وجود له اللهم الا ان يقال على منوال ما قالوا في
صورة المرايا والمنامات من انها من عالم المثال ثم ارباب الشعاع هربوا عن الانطباع
لرؤية العظيم وامتناع انطباع العظيم في الصغير ونستفاد دونه ما قوله هو [illegible] في رؤية الاجسام
العظام المرئية في المنام فان عاد واحد منهم الى الانطباع عاد الايراد فان كلا من الحس المشترك

والخيال صغير لا يسع العظيم وان قال بانطباع فاين المخرج والموقع ثم العجب انه لما فرغ من عد القوى
الظاهرة شرع في تفصيل قوى الباطنة وقال وقوى اي النفس قوى من مدركات باطنة
باعتبار محالها او مدركاتها كما سيجئ ذكره الشارح واقول ضبطها اذ يدرك بالحس المشترك طريق
في الحواس الظاهرة وهي احسن ثلثة وقد تحكم بان وصف الحواس بالظاهرة باعتبار ماذكر نشاء الحكم
بان وصف الحس المشترك باعتبار ما ايضا ثم لا يذهب عليك انه ان جعل كل اشارة الى وجه
بعض او بعض الى وجه بعض وبعض الى وجه الكل فسد النظام واختل الكلام فظهر
عدم ملائمة وشاكلته للفظ على ما هو الظاهر الاقطع انه غير ظاهر ان مدركات الباطن فقط
ولم يظهر لذلك الظهور الذي استظهر به معنى محصل ثم الذي افاده حق الى الشيء يؤيد الايراد
بل هو الباعث عليه فانه جعل كلا من الوجهين وجها للكل كالحس المشترك الذي محله مقدم
التجويف الاول من الدماغ وهو مدرك جميع مدركات الحواس الظاهرة ضرورة النسبة الى الحواس
كوص ينصب انهارها وبها الذي شاهد صورة المنام معاينة لا على سبيل التخيل
قال الشارح ومقتضى هذا ان ما يدرك على سبيل التخيل غير مدرك بها وصرح في غيره الرسالة
بان ذلك الادراك بالخيال وقال في الالواح واما الخيال فلا شك فيه انما يحصل من الملموسات
والمبصرات والمذوقات فيدل على ان صور جميع المحسوسات يبقى فيه زمانا وشئ في
الاشراق وكلام غير مشعر بهذا فانه كيف الخيال حافظ الصور ولا يكون مدركا لها على قاعدتهم
بل كيف ولو كان كذلك لما كانت الصور المحفوظة فيه متخيلة دائما واقول قوله مقتضى هذا اي كلام
ان القوة المدركة للصور الشاهدة للنائم في المنام لا على سبيل التخيل هو الحس المشترك
ولا يلزم من ذلك ان يكون مدركا لها على سبيل التخيل ايضا الا ترى انه مدرك للصور الشاهدة
المتخيلة في اليقظة عند الجمهور كما سيجئ وفي تصريح عبارات الالواح بان الخيال مدرك للصور المتخيلة
تامل فان لفظ يحصل ان كان لازما فلا تصريح بما ذكره اصلا وان كان متعديا يحتمل ان يكون
مبنيا للمفعول ومع ذلك لا يدل على ما ذكره الا بخفي وقوله لو كان كذلك لكانت الصور المخزونة متخيلة
دائما ولم لا يجوز ان يكون للادراك شرط مثل توجه النفس والتفاتها كما ذهب اليه جمع قال الشارح
الالواح واما الحس المشترك فيظهر انه يفرق بين ما يتخيله وبين ما يشاهده ويعاينه في المنام

فانه لو كانت المشاهدة بالخيال كان كل متخيل مشاهدا وقال الشارح اختلاف الصور المتخيلة و
المشاهدة في المنام لا يدل على اختلاف مدركها لجواز ان يكون مدركهما الحس المشترك
تراه اي معاينة حال النوم لتعطل الحواس الظاهرة قوله فهذا انما يتم اذ قيس الصورة المشاهدة
في المنام اليها اذا ذكرت في اليقظة واما اذا كانت المقايسة بين تلك الصور اذا كانت مشاهدة
في المنام ومتخيلة فيه ايضا فلا يتم ما ذكره اصلا وليس في عبارة الالواح والاشراق ما يدل على ان
الاستدلال بالمقايسة الاولى دون الثانية ان اراد بقوله والا لم يكن ادراك تلك الصور بعينها انه
لم يكن المدرك متذكرا فهو مم ولا يجوز ان يكون مثل تذكر الكليات وان اراد به انه لم يكن الصورة الاولى
بشخصه بل مثله من نوعه فالملازمة مسلمة وبطلان التالي مم وتوضيح ذلك ان عدم بقاء الصورة بشخصه
لا يوجب امتناع تذكره وكما ان يذكر الكليات ليس بانحفاظها في قوانا بل بفيضانها مرة اخرى
من المبدا الفياض لخلوها عن الصورة كذلك يجوز ان يكون تذكر الجزئيات وتخيلها بفيضانها من المبدا
لا لانحفاظها في قوانا وقوله واسناد بهم التخيل والتركيب اه مع انه غير مربوط بهذا المقام مم فان القوم
لا يطلقون القوة على مبدا الاثر ولا يجوزون ان يكون امر واحد من جهة واحدة مبدا الاثرين
وان كان ذلك من وجهين في يكون قوتين فلا يصح عندهم اسناد التخيل والتركيب والادراك الى قوة
واحدة ولو جاز ذلك فلم لا يسند الحفظ والادراك التي الى الخيال فلا يرد الاشكال ومن
الحواس الباطنة الخيال وهو وهو خزانة الحس المشترك اي يبقى فيه الصورة بعد غيبتها عن
الحواس ومحله مؤخر البطن الاوسط من الدماغ وهي التي بها التركيب والتفصيل والاستنباط
اي استنباط الصنائع والعلوم قال الشارح والنفس قد يستعملها بواسطة القوة العقلية وقد تستعملها
بواسطة القوة الوهمية وانت خبير بان استعمالها بواسطة القوة العقلية انما يتصور بان يستعملها
اولا في جزئيات الصور والمعاني فينتزع بها منها المشتركات ويأخذ النفس بالقوة العقلية
الكليات او بان تحاكي تلك المعقولات بالجزئيات المدركة بها فانها قوة جسمانية لا يتيسر بنفسها
الى ادراك الكليات كما عرفت واقول ذكر بعض الافاضل هذين الوجهين على سبيل الافتنان
وما ادعى حصرا والحصر الذي اضاف اليه الشارح مم وكذا قوله لا يتيسر بنفسها الخ اه اذ لا يبعد ان
يكون القوة التي هي آلة التركيب الامور مدركا لتركيب الامور حتى يمتنع ان يعبر القوة

الجسمانية آلة للقوة العقلية في تركيب المعقولات الاخرى ان ما في اليد قد يصير آلة لتزمل الاجسام
مع انها غير مدركة بها ومعنى استعمالها في الترتيب الفكري ان النفس يتقدم بها بعض ما فيه
الانتقال الفكري على بعض آخر ولا يحذو في ذلك اصلا ثم الذي يفهم الكلام ويعرف المرام
يفهم ويعرف ان الذي اوجه او توجيه ايرادا على ما اورده نقلا واستدلالا وردوا اصلا وقد
انه لا يلزم من استعمال النفس قوة بواسطة القوة العقلية ان يرتسم فيها المعقولات وبهذا
لا يأبى اشارته انها آلة فقط بل له وللصور اخر لا تخفى على اولى النهى منها ان النفس يستعملها في الجزئيات
ولا يدركها اتفاقا من الحكماء ثم قوله ولا يصير نفسها آلة ادراك الكليات ردا لا يدعيه احد
لم يلزم من كلام احد ابدا سيما ما نقله ولعمرك يستفيد منك ان الذي انكرته من ابي عبارة الحكماء
ما نقله ثم قوله في الجزئيات المدركة بها باطل لوجوه منها ان تلك القوة غير مدركة على ما اتفق
عليه القوم من اكثرهم ومنها ان في حالة النظر والفكر وترتيب الكليات والمعقولات لا
يتصور الامور الجزئية الا كيف لها لا يخفى على ذلك على من له فكر ونظر لكن بهذا الخبر كلالته وسيلا نفعه
سالم سالمه نعم ومنها انه يلزم ان يكون في الحالة حكم او يكون تصور ساذج وكان العقل حاكما به
حكم ومنها انه يلزم ان يكون الجزئيات كاسبة ومكتسبة وذلك خلاف ما اتفقوا عليه ويمكن
ان يعتذر عن بعض تلك الوجوه بوجه ثم لا يخفى على من له نظر ان كلا من وجوهه مع ما فيه
من وجوه النظر ليس وجها لاستعمال تلك القوة وعلى الثاني يلزم استغناء العاقلة في
الترتيب والاكتساب عنها وكلها من النظر من غير ان يجعلها آلة واسطة وهذا خلاف ما
ما اتفقوا عليه ومنها ان ومن الحواس الباطنة الوهم وهو محل ادراك الجزئية الاوسط ومدرك
المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وهو الذي ينازع العقل في قضاياه قال الشارح فان قلت
الحاكم هو العقل كما تقرر عندهم فكيف ينازع الوهم العقل في احكامه والمنازعة انما تتصور
لو كان له حكم قلت ذكر المحقق الطوسي في نقد المحصل ان لا شيء من الحواس بحاكم وقد ذكر ان
الشيخ في الشفاء اطلق الحاكم على الحواس وقال انه في صفة الوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان
حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية واقول ان الحاكم هو النفس فان
اعلم ان المدرك ان المدرك المصدق لقيام زيد كيف لا وهم جعلوا المدرك هنا والحواس كلها

آلة اعتمادا على ما ذكرنا فالمراد الشيخ من تلك النفس حاكمة لكونها آلة لها فان قلت فلا يكون للحيوانات
العجم حكم ومعلوم ان الافعال الاختيارية مسبوقة بالتصديق مترتب الغاية قلت تلك الحيوانات
ليس لها الحكم المفضي الواصل الى احد الظن والجزم وادنى مراتب التصديق هو الظن فلا يكون
لها التصديق بل لها الحكم التخييلي مثل ما لنا في القضايا الشعرية وذلك كاف في الافعال الاختيارية
ولا حاجة الى الظن والجزم بل قد يكفي الناس في باب الاقدام والاحجام الطبع المتخيل منهم والتصديق
فاشتهر من انه لا بد في الافعال الاختيارية من التصديق مترتب الغاية اريد بالتصديق التخيل
التخييل ومثل ذلك مما لا يخفى على من له مذاق الفلسفة واما من ليس له ذلك فلا يعبأ به بل
لا بلغت الفلسفة اليه فكل ما بصرنا فقل له ثم يجد الحكم في الحيوانات العجم الا هو لنفوسهم مجردة كانت
او غيرها فالحاكم مطلقا سواء كان الحكم تخييليا او عقليا هو النفس فمنازعة الوهم العقل انما هو بمعنى
ان النفس بذاتها تحكم حكما وبواسطة الحواس الحاكم في الحكم بذلك ولا يخفى بهذا الكلام الجليل
النظام منظور فيه من وجوه الاول انه قد ذكر ان الحاكم والمدرك مطلقا هو النفس والحواس
كلها آلة وفرع على ذلك ان ليس للحيوانات العجم حكم وذهب عليه انه لو اقتضى كون النفس المجرد
حاكما في الانسان ان لا يوجد في الحيوانات العجم الاحساس ولو اقتضى ذلك كون الحاكم بالحكم التخييلي
في الانسان هو النفس المجرد لزم ان لا يكون في الحيوانات العجم الحكم التخييلي فلا يلزم ذلك الا ان
والحكم التخييلي فمن اين يلزم في الحكم الغير التخييلي الثاني انه قد حسب ان لنا في القضايا الشعرية حكما
غير الظن والجزم وليس كذلك فان معنى قول القائل الخمر ياقوتة سيالة ان الخمر شبيه بها ولا
شك ان المتكلم حاكم بهذا المعنى اما جزما او ظنا ويقصد بهذا الاخبار افادة المخاطب فايدة
الخبر كما في قوله زيد كالاسد غاية الامر انه جعل فايدة الخبر ههنا ذريعة الى ترغيبه او ترهيب
وهذا معنى قول المنطقيين في القضية الشعرية ترغيبا وترهيبا وقوله الخمر ياقوتة سيالة قصد
المبالغة في التشبيه كقوله زيد اسد واما الحكم باتحاد الخمر والياقوت فمن البين ان المتكلم
ينكره ولا يقصد افادته وكيف يقصد ذلك ومن المعلوم ان المخاطب لا يقصد بذلك
ولا يقبله ويعلم انه كذب محض فكيف يصير ذريعة الى الرغبة فلاح ان حكمنا بالقضايا الشعرية
حكمنا بساير القضايا لا انه نوع آخر غير الجزم والظن كما توهمه هذا الشارح ومثل هذا المحقق تحقيق

بايد بل بادليه وكل مميز لي فلق له الى لحث الثالث فردان الحكم التجنيع الذي يحصله لم يصل
الى حد التصديق فيكون تصورا ساذجا لا يحصل العلم فيها واذا كان الحكم المذكور تصورا
ساذجا لم يكن منافيا للتصديق ومنافيا لما اقتضاه اذ لا منافاة بين التصور الساذج
والتصديق فكيف يتصور المنازعة بين العقل والوهم ومنع العقل اياه عن احكامه ولعله لكمال
جلالة لم يشعر بماله فصرح بان الوهم باله من الحكم التخيلي ساذج العقل هذا الراي وان حكمه
بان الحاكم المطلق هو النفس لا غيره ولا يحده ان اراد بالنفس المجردة وبغيره وبما فيه
ان اراد المطلقة ثم اذا جوز قوة حسبانه حاكمة فاى حاجة الى هذا التكلفات والتمحلات
واعلم ان المنازعة التي بين الوهم والعقل ليس بان يحكم احدهما حكما منافيا لحكم الاخر كما
حسبه الشارح بل بان يمنع احدهما عن الاخر او بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الاخر
هذا ان لم يعتبر للوهم حكم وعبارة المص فيها يأبى عن ذلك واما اذا اعتبر فتصور المنازعة
بين الوجهين بوجه آخر حتى ان المنفرد يبيت في الليل يوقنه عقله ويخوفه وهمه وربما
يغلب التخويف على التامين وقضاء العقل الا للوهم سلط ورياسة عظيمة وهو يخالف
العقل في امور غير محسوسة اذ يحكم فيها باحكام المحسوسات فيغلط هكذا ذكره الشارح
اقول ذلك غلط حسب ما حققه من ان حكم الوهم لم يبلغ الى حد التصديق اذ كيف يكون
تصورا ساذجا لا حجة ولا يصح وصفه بالغلط انما قام كيف يترتب على التصور الساذج
انكار ما وراء المحسوسات على ما اشار اليه المص بقوله حتى ان الذي يتبعون قضاء الوهم
يعطلون قضايا عقولهم فينكرون ما وراء المحسوسات ولم ينكروا ان عقولهم بل
ادبانهم وخيالاتهم ونفوسهم لا تحس بل الحس من الجسم الا السطح الظاهر دون سمكه والفرايد
التي سردها الشارح شكر الله سعيه في هذا الموضع ليس شيء منها مبتنيا على كلامه وفيها مناقشات
ظاهرة ما يخفى عنه التصريح بها ومن الحواس الباطنة الحافظة للمعاني الجزئية يدركها
الوهم ومحلها مقدم البطن الاخير وهي التي يكون بها ذكر سائر الوقايع والاحوال الجزئية
قال العلامة الرازي رحمه الله استدلوا على تغاير قوى الحافظة والمدركة بان استحضار الصورة
بعد الذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار

حصول

حصول الصورة في الذهن والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما
ثم قال وهذا الاستدلال ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حال الذهول يقتضي القول بان
الادراك ليس حصول الصورة في المدركة بل امرا آخر غيره وعلى ذلك التقدير يحتمل ان
يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك واستحضارها موقوفا على حصول ذلك الامر
الاخر وايضا القوة العاقلة ليست بها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان فان قلتم
حافظها العقل فان قلتم حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو الحافظ للحس المشترك وقال
المحقق العلامة نصير الدين محمد الطوسي رحمه الله الجواب عنه ان الادراك حصول الصورة
للمدرك بحصولها في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت
حاصلة في الآلة والعقل الفعال محل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه صالح
لان يكون حافظا للصورة العقلية دون المحسوسة انتهى افادته بعبارته ولعله اراد بالآلة
آلة الادراك لئلا يرد الايراد الظاهر وهو ان الحافظة ايضا آلة ثم اني اقول ان الذي افاده المحقق
غير حاسم لمادة الاشكال ولا مفيد لجواب السؤال فان حال الذهول اذا كانت الصورة
زائلة عن المدرك والة الادراك لم يكن مشعورا بها كما في حال النسيان فلم يظهر بين الامرين
فرق من فان قيل انا في حال الذهول مشعور بها غير ملتفت اليها وذلك لكونها في الحافظة
عاد الاشكال فيهما واما الذي افاده من الفرق بين حافظ المعقولات وحافظ المحسوسات
فلا يفيد الا اذا افاد ان الذي يفيد صورة يجب ان يكون متصورا بها والصورة بعينها منقوشة
فيه وليس هذا افاده ما يفيده هذا على ان القوة الحافظة للمحسوسات لا يفيد صورها بل العقل
الفعال يفيدها فان اريد بالحافظة ما يكون الصورة منقوشة مصورة فيها ويكون آلة وقوة
من قوى النفس فقد كون العقل الفعال كذلك بعيد ما حل واشكال ولعل ذلك ليس كذلك
وان اريد ما يكون سببا يوجب لاعادة الصورة فلم يظهر بطلان كون العقل الفعال حافظا للمحسوسات
بهذا الوجه وان اريد انه يلزم ان يكون لكل صورة محسوسة او معقولة امر يكون تلك الصورة
مصورة منقوشة فيه غير زائلة عنه حالتي الذهول والنسيان فهذا كرر وثابت ثم فرط العادة
ولم يتبين شيء من هذا في شيء مما افاده ولو سلم فلا نسلم ان ذلك الامر يجب ويلزم ان يكون قوة من قوى

النفس حاصلة في بعضنا بدنها فان ذلك المعقولات ليس كذلك فلم لا يجوز ان يكون في
المحسوسات كذلك والتزام كون العقل الفعال قوة من قوى النفس غير معقول ولا موافق
للحكم والاصول وانقض بالمحسوسات فالفرق غير بين ولا مبين وفي اثبات هذا صعوبة
لا تخفى على ان المص في اشراقه وغيره من مصنفاته قرر ان الذكر وتذكر المحسوسات انما يكون
بصور منقوشة في السماء واستدل على هذا بالبيان وقرر ان صور الكائنات ازلا وابدا
محفوظة في البرازخ العلوية وسنفصل هذا بزيادة تفصيل ننقل في وراءه وللرئيس في اواخر
الاشارات اشارات الى ما يقرب من مقاله باقواله واعلم انه فرق بين الذكر والتذكر والثم
لما لم يفرق بينهما اشكل عليه الامر واعترض على المص وقال ان الحاجة في التذكر هو خلا فيتنبه
الى الحافظة دون الواهمة ليس بذلك واما الفرق الذي افاده من الذكر بالكسر والذكر بالضم
فيشعر بعدم تميزه على ما لا يخفى الناظر في كلامه هذا وقال المص في الاشراق اعلم ان الانسان اذا اشتغل
شيئا ربما يصعب عليه ذكره حتى انه يجتهد عظيما ولا يتيسر له ثم يتفق احيانا ان يتذكره فليس هذا
الذي يذكره في قوى بدنه والا ما غاب عن النفوذ المدبر مع السعي البالغ في طلبه اقول قد عرفت
في الدعوى اذ القوة السيلينية الصحيحة تحكم بعدم بقاء صوره جزئية مع الروح الرطب السيال
زمانا طويلا ولكن ما ذكره في معرض الدليل لا يخلو عن مناقشة ثم الحق في الذكر ما اشرنا اليه فيما
مضى مما تفردت به لا ما عن الشامل لما عرفت ولا ما ذهب اليه في الاشراق من انه في عالم الافلاك
وتفصيل ذلك وتوضيحه على ما به ان نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة في البرازخ العلوية
مصورة فيها وفي عقدها باجمعها على نحو وجد جميع هيئاتها وحركاتها وسكناتها فان الافلاك انفسها
منقوشة بجميع الكائنات وتلك النقوش موجودة في سطوحها المحدبة والمقعرة ولا تحس بالبصر
لشفافية الافلاك فالممكن نفسه فهو منقوش كالانسان ومقداره وما يحيطه وما لا يكون نقوشه
كالروائح والطعوم فهو منقوش على وجه آخر كالكتابة فتول كل شخص على ما هو عليه من الصغر
والكبر والنشو والعدو الى آخر امره ولذلك يرى الشخص الواحد في النوم على هيئات مختلفة فاذا
انقطعت الشواغل الى هذا اطلعت النفس على النقوش المنقوشة في الافلاك فان بقي
اثرها في الذكر فلا يحتاج الى التأويل والتعبير والا اشتغال تختلف بحسب الامزجة والعادات

في تحليل م

في شخص واحد سيما في شخصين والذكر في هذا العالم باطلاع النفس على بعض الصور
المنقوشة فيه الذي ادركه بعينه او بمثله قبل ذلك وان لم يدركه كان الهاما وايقال ان الآ
المذكورة يتذكر ويدرك كما روى فان طويلا عرضا فيقايد كذلك ولا صعوبة بنقش
مثل ذلك في سطح الفلك والمص اورد مثل ذلك على القايلين بالانطباع الذاهبين الى ان
الصور الحالة في الذهن ليست عظيمة قائلا ان المدرك بالذات هذه الصور فلو لم يكن عظيمة
لم يكن المدرك عظيما وان قيل بانها منقوشة في جرم الفلك وان الفلك لها في كل بعض
منها صورة شتى ما في هذا العالم موصوف بجميع صفاته اشكل الامر من وجوه اخر منها ان
تلك الصور ان كانت منقوشة بجميع المقادير التي لها في زمان وجوده وحركته بحسب الاثار الطبيعية
فيه بنقوش مختلفة متغايرة غير متناهية بالفعل لزم ان يكون مقدار الفلك غير متناه لانها
غير متناهية فان الجسم النامي له في كل آن من زمان النمو مقدار آخر سواء كان النمو حركة
كيفية او لم يكن فان الناميات غير محصورة والكل في زمان نموه مقادير غير معدودة ولا محدودة
اللهم الا بالتزام التكرار وان كانت منقوشة ببعض متناه منها لزم التزام وجود مخصص
غير معلوم الوجه والجهة ومع ذلك يلزم امتناع تذكر كل مقدار من تلك المقادير اللهم الا بالتزام
ذلك ويقال بمثال مخصص غير معلوم وكلاهما كما ترى لا يخلو عن وهن او يقال يجوز ان يكون
كل منقوشا على اكبر مقاديره والنفس يعلق عند تذكره وساير المقادير بما يناسبها ويساويه
الامر فيه وهذا ايضا لا يخلو عن ضعف وايضا المحسوسات المتذكرة يتذكر على ما احس بها فالروائح
والمطعومات والملموسات يتذكر روايحها وطعومها وملموساتها لا نقوشها وكتابا تها منقوشة
مكتوبة حواليه وهذا امر لطيف يحتمل على ما الحمل ويمكن التحصيل بالتخييل بوجه فيقال الاعراض
يتخيل بواسطة نقوشها في المعروضات كما يتخيل المرئيات في المرايا منها وفيها ما فيها انه
يرى على ما افاده انه لم لا يتيسر التذكر من المثال الذي به قال وقرر ان فيه صورا غير
متناهية لئلا يحتاج الى تكلفات ويمكن ان يعتذر عن هذا بانه لعله يرى ان ما يرى من عالم
المثال يرى معاينة لا متذكرة فالتذكر يحتاج الى صقع آخر وفيه ما فيه ثم ما افاده مشعر بان
المرئيات في المنام يرى من الافلاك وقد صرح في غير موضع بانها من عالم المثال ويمكن التوفيق

حكي ان الشيخ يتذكر بها الا نقشا
وكتابة وانضم ما يتذكر انما يتذكر
موضوعه العوارض الا منقوشة
حصل اليه نقوش العوارض فيها
يخفى مما يتراءى على ظاهر كلام الاشراق
على ما يعتضد فى النظر وقد يوجد
في الحكايا في النوم ما يا فيه الا
حكم الاشراق فما هو النظر عنه قاصر
ثم عندي ان الحكم بان التذكر من عالم
المثال الذي فيه الصور والرؤيا
في المرايا اظهر من هذا وكل ما يظهر في
بعد ما عدل به عن هذا صار الى
ما صار اليه ٦ ٦ ٦

شيء ما بوجه سنشير اليه ولعل اشراقه دعاه الى هذا الا ما ذكره بعض الافاضل من انه راى في
كلام افلاطون ان الذكر من عالم الافلاك احتمال بفرح بوجه آخر ولا ما نقل من القدماء
من ان تذكر المعقولات بصورها وتسمى منطبعة في العقول وتذكر المحسوسات بصورها منتقشة
في سطوح الافلاك كما به لان المعلم اجل واعلى رتبة من التقليد واتباع ظواهر الكلمات
على غير خبرة وبصيرة والاطلاع على حقيقته انه سيتجلى في تصوير كلامه وجه لا يرد عليه الايراد
ولكل من الحواس الباطنة موضع من الدماغ يختص به بمعنى انه لا يكون في ذلك الموضع غيره
كما علم من تعين محالها على ما في الملخصات والنجاة ولا يكون في ذلك الحس غير ذلك الموضع
على ما يدل عليه قوله بعد ذكره واختصاصها بمواضعها وعلى الوجهين يشكل ما ذكره في
الاشارات ان محل الخيال الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما الجانب الاخير ومحل
الوهم الدماغ كله لكن الاخص منها التجويف الاوسط وسلطان المتخيلة في الجزء الاول من
التجويف الاوسط وعلى هذا تتوارد بعض تلك القوى على محل واحد ويختل ذلك الحس باختلاله
مع سلامة ما سواه من الحواس وبهذا يعرف تغاير القوى واختصاصها بمواضعها لما
يشهد به التجربة قال الشارح واعلم انه ذكر في القانون بعد ذكر الوهم وهذه القوة لا يتوقف
الطبيب بمعرفتها وذلك لان مضار افعالها تابعة لمضار افعال قوى اخرى مثل التخيل والتفكر
والذكر الذي سنقوله بعد والطبيب انما يعالج القوة التي اذا لحقها ضرر في فعلها كان ذلك ضررها
كانت المضرة يلحق فعل قوة بسبب عضو او لحقت فعل قوة اخرى كانت تلك مضرة يتبع سوء مزاج
وفساد تركيب عضو فيكفيه ان يعرف ان لحوق تلك المضرة بسبب سوء مزاج ذلك العضو او
فساد تركيبه حتى يتدارك بالعلاج ولا عليه ان يعرف حال القوة التي انما يلحقها بواسطة اذا عرف
حال التي يلحقها بغير واسطة هذا كلامه وفيه اعتراف بان طريق التجربة لا ينتهي في الوهم انتهى كلام
الشارح بعبارته واقول ان اريد بقوله لا ينتهي طريق التجربة في الواهمة انه لا يفضي معرفة المحل الذي
يختص به الواهمة بالتجربة فمسلم والاعتراف في كلام الشيخ بذلك اذ غاية ما ذكره ان الطبيب لا يتوقف
النظر في مضار افعال قوى تتبع مضار افعال قوى اخرى ولا يلزم من ذلك انه لا يمكن معرفة محلها
من الطب او التجربة وان اراد انه لا تفضي بالتجربة معرفة المحل المختص بالواهمة فممنوع ثم
اذ تبعية مضار افعال قوة لمضار افعال قوة اخرى لا تستلزم اشتراكهما في المحل حتى لو كان

مضار افعال الواهمة تابعة لمضار افعال قوى كثيرة كان محلها محل تلك القوى فلم يكن للواهمة محل
مخصوص وان اراد ان التجربة لا تفضي في معرفة محل الواهمة مطلقا فذلك اظهر فسادا فانه لا يخفى
امكان ان يكون تبعية المضار مستلزمة لاتحاد المحل ولم يكن فعل الثاني اي مانع من معرفة محل بعض
تلك القوى بالتجربة واي عبارة مما نقله يدل على امتناع تلك المعرفة بتلك الطريق وعلى الاول
ينتفي ذلك الطريق عند الظهور كون مضار افعال الواهمة تابعة لمضار افعال قوى اخرى يدل
على ان محله محلها وكيفية تجربة ذلك انه اذا عرض سوء مزاج المحل المتخيلة واختل فعله تختل فعل
الواهمة ايضا فيعلم ان هذا المحل مشترك بينهما وكذا في القوى الباقية ويؤيد ذلك ما نقله من الاشارات
صحا الله وما نقله من القانون فانه لو كان محله محل القوى المذكورة وقد علم الطبيب محالها و
كيفية اصلاحها لم يحتج الى معرفة محل الواهمة اذ باصلاح محلها يصلح ثم لا يخفى ان الذي نقله من العبارات
لا يدل على ان محل الواهمة محل سائر القوى فما ذكره المعلم من ان كل قوة تختل باختلال محلها مع
سلامة غيرها سالم عن مخالفة القانون لقانون طبي وهو ان المرض الشركي انما باختلال بعض
الافعال من غير اختلال كلها وتوضيح هذا انه اذا كانت لقوة افعال شتى فاختل شيء منها وكان
الباقي سالما وعرف بوجه ان هذا الاختلال عرض لاختلال افعال قوة اخرى يعرف ان افعالها
المختلة تابعة لافعال قوة اخرى ولم يحكم باختلال اصل القوة التابعة فعلها افعال تلك القوة
المختلة فتبعية الظهر للمضر لا يستلزم اتحاد المحل ولا عدم سلامة التابع عن اصلاحها مطلقا
فان القوة التابعة فعلها اذا كانت لها افعال اخر بعضها غير تابعة لفعل قوة اخرى وبعضها
تابعة لافعال قوى غير مختلة لم يلزم اختلالها لاختلال افعالها التابعة مثلا بعض افعال
الدماغ تابع لافعال المعدة وبعضها غير تابع فاذا فسدت المعدة اختلت الافعال الدماغية
التابعة ولا تستلزم ذلك اختلال الدماغ بل يحكم بسلامته ولا يعالج الا المعدة فعلى هذا اذا
كانت بعض افعال القوة الوهمية تابعة لافعال الخيال وبعضها لافعال قوى اخرى
او لم يكن تابعة لفعل قوة واختل الخيال اختل من افعال الواهمة ما كان تابعا لافعال
الخيال او كانت الواهمة بنفسها سالمة فاختلال بعض افعال الواهمة لاختلال الخيال
غير مناف لسلامة الواهمة بنفسها وبهذا يصح ويتضح كلام المعلم من غير مخالفة للقانون

ولا يذهب عليك ان الذي اشار اليه في الشق الاول من شقي الترديد الذي اورده بفساد حكمه
بعدم تمشي التجربة في معرفة محل الواهمة مطلقا انما هو مبني على وهمه الفاسد وخياله الباطل
الكاسد الزاعم انه وافق ما ولا منافاة بين الاقوال نادرا الاحتمال ان قال قايل فما نقل
عن القانون اشعارا بل تصريح بان مضار افعال الواهمة تابعة لمضار افعال قوى اخرى
ولهذا لا يتوجه الطبيب لمعرفتها وفي هذا دلالة على ان الواهمة ليس لها فعل يعرف حالها
وافعالها وفيما قررت انما اشعار ما بخلاف هذا قلنا لا نسلم ولا منافاة اصلا ولا
العبارة على ما توهم غير مسلم نظر ذلك معرفة افعالها والفرق بين ما بالذات وما بالعرض
منها وتوضيح هذا ان من افعال الواهمة بالذات معرفة العداوة والصداقة والمحبة
والالفة واختلال حال قوة اخرى كالتخيل والخيال قد تورث تصور صورة فليس لها
الخارج وما يطابقها كتصور سبع غير موجود والواهمة بعد هذا التصور تتوهم ضررا و
تعرف عداوة على ما شانها من افعالها وهذا هو الفعل الصادر عنها بالذات وهو دال
على عدم اختلال فعلها الصادر عنها بالذات والخلل الذي هو التوهم عما ليس بموجود
وقع ان هذا الخلل لا يدل على اختلال الواهمة بل على اختلال قوة اخرى تصورها ما ليس
بموجود فتوهمت الواهمة منه وليس هذا قصورا في الواهمة نفسه وليس فعلها الصادر
عنها بالذات اذ فعلها التوهم بما تصور قوة اخرى وليس تصور الصورة وتصويرها من
فعلها بل فعلها انتزاع المعنى من الصورة المصورة التي صورها غيرها ثم اقول ان الشيخ
الجليل بعد ما حقق وفتش كتاب الاشارات وشرحه وافاده واراه بلغت الى المعاني
الناطقة بل الى الناطقة وقال ما شاء وعبارة الاشارات هذه الثلاثة الوهم والتي الدماغ
كله لكن الاخص بها التجويف الاوسط ومن الالة والمحل فرق فان جميع القوى آلة
للنفس وليست محلا ويؤيد ذلك ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه حيث قال ان الشيخ
الفاضل ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من
الكلام في النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة

صح

بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهو قوة خزانتها فهذه
حكاية الفاضل وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى واقول قد قال الشيخ قبل كلامه
هذا باستصلابه وهذه القوة المركبة بين الصور والمعاني ومن المعنى والمعنى هي كانها
الوهمية بالموضع لا من حيث الحكم بل من حيث يميل لتقبل الى الحكم وقد جعلوا مكانها وسط
الدماغ ليكون له اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهم
عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين هما الادراك
والتصرف عن عضو هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا و
هذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الواهمة بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة كيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكره
من قبل لا شك انها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الواهمة بالذات
بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتذكر والتفكر والتحفظ هو الوهم
كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله حاكما على القوى الحيوانية فاعرف
ان شاء الله ثم واسال عمن يعرف التحقيق الثاني للحيوانات قوة شوقية ذات شعبتين
منها شهوانية خلقت لجلب الملايم وغضبية خلقت لدفع ما يلايم وهي تحرك على انها باعثة و
بعدها قوة اخرى محركة تنشأ التحريك منبثة في العضلات تحرك الاعصاب وتمد الاوتار
وتشنج العضلات وارخاؤها فقال الشيخ اعلم ان الحركات الاختيارية اما مبادئ بعيدها
عن الحركات القوة المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان
ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن ادراك الملايم والمنافر وهي الرئيسة الحاكمة في
القوى المحركة كما ان الوهم هو الرئيس في المدركة وقد انشعب بعضهم منها ومن المحركة الفاعلة
قوة اخرى هي مبدأ العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهية وهي التي تحصل بعد التردد
وقد نازع فيه المصنف قال الاجماع كمال الشوق وليس شيئا اخر واقول فيه بحث اما اولا
فلان الخيال كالقوة ليس من القوى المدركة بل من القوى الحافظة واما ثانيا فلا احتمال ان
يكون القوة المدركة هي الحس المشترك بل الظاهر ان حركات الحيوانات العجم من هذا القبيل

ثم قال اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا وجدنا من طبعنا ميلا قويا الى الكف عنه قويا لا يعارضه فينا داع الى
خيرا وله وربما تعقل الروايه فتعدان المصلحة في تركه فتجد فينا ميلا سببا في الفاللاول داعيا الى خلافه
وربما غلب علينا فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل الاول من غير تبدل فيه وربما غلب
الميل الاول فيترتب عليه الفعل واقول بقاء الميل الاول المتعلق بالفعل حال حدوث
الميل الثاني المتعلق بالترك ثم واستحاله اجتماعهما معا ضروري والعجب انه يحجب
فسر الشوق بالميل وحكم بغرورتها استحالة كون الشئ الواحد مشتاق الفعل والترك معا
في حال واحدة ثم حكم بانه قد يجتمع الميل الى الشئ مع الميل الى الترك التفصيل الذي ذكره الشم
في هذا الموضع ليس فيه تحصيل والايرادات عليه كثيرة تركنا ها لظهورها فاعرفه وقس
عليه كثيرا من المواضع المبحث الثالث عامل جميع القوى المدركة والمحركة هو الروح
الحيواني وهو جرم لطيف بخاري يتولد من لطائف الاخلاط في القلب قال الشم وهذا
الروح للطافتها وشفافيتها وقربها من الاعتدال يشبه الاجرام السماوية الخالية عن الاضداد
ولذلك يفيض عليه النفس الناطقة لمناسبتها المبدا له ومن ههنا سمي بعض النفس
الناطقة السماوية هذا ما اخذه من عبارات الحكماء من غير ان يحصل معناه وانت خبير بان
المعتدل الحقيقي مزاجا من جنس الحرارة والبرودة الذي هما الطرفان كذلك غالبه
عن الكيفية المتوسطة بينها فلو كان النصف بالكيفية المتوسطة مشابها بالخالي عن الاطراف
ويكون تلك المشابهة سببا الفيضان نفس عليه واورد ايضا على ما ذكره الشم ان اللطافة
لفظ مشترك بين التجرد عن المادة الذي هو صفة النفس الناطقة وبين رقة القوام و
هو الشفافية فيه وقبول التصغر اللاتي من صفات الاجسام فلا يثبت المشاركة و
المناسبة في معنى اللطافة بينهما واجاب عنه بان اللطافة التي هي من صفات الاجسام
توجب المناسبة مع المجردات في الجملة لكونها انسب بصفات المجردات فان رقة
القوام انسب بالمجرد من كثيف وكذا عديم اللون وقابل التصغر والسرعة فان تلك
المعاني ترجع الى سلوب بعض خواص الاجسام وهذا في الاولين ظ وكذا في الثالث
من حيث ان قبول القسمة الى اجزاء صغار يرجع الى سلب قوة مانعة للقسمة واعترض

متوسطا بينهما وكان
الاجرام السماوية خالية
عن الحرارة والبرودة
صح

عليه من وجوه الاول ان رقة القوام وغلظه كلاهما من خواص الاجسام وكما ان الرقة
مستلزمة لسلب الغلظ كذلك الغلظ مستلزم لسلب الرقة فالحكم برجوع الرقة الى السلب دون
الغلظ تحكم الثاني ان الشفافية ليست عدم اللون ولا مستلزما له فلا يلزم من مناسبة
عدم اللون مع المبدا مناسبة الشفاف معه وهو في صدد بيان ذلك الثالث ان الجسم القابل
للتصغير لو كان سبب استلزامه سلب قوة مانعة للقسمة مناسبا للمبدا والموصوف بذلك
السلب لكان مقابله وهو الجسم الغير القابل للتصغير بواسطة اتصافه بسلب قبول التصغير
الذي هو صفة المبدا اولى بذلك ثم اني وانت في تعليقات الشم انه قال في معرض الجواب
عن الاعتراض الاول من البين ان المتوسط بين الاضداد بمنزلة الخالي عن الكيفيات
وان كانت متصفا بالكيفية المتوسطة فان تلك الكيفية لعدم كونها في الغاية في طرف من
الاطراف بمنزلة العدم ولذلك يعبر عن المعتدل بانه لا حار ولا بارد وقد شبه بعض المحققين
ذلك بمركز الدائرة وتفصيله ان الحرارة كلما نقصت قربت الى العدم وكذا البرودة والتوسط
غاية نقصان الحرارة والبرودة اذ لا يتصور رتبة اخرى يكون غاية نقصان الطرفين من
التوسط فانه كلما بعد عن التوسط ازداد احد الطرفين فالمتوسط كالخالي عنهما لانه
في غاية البعد والمناسبة المقتضية هي المناسبة في البعد عن الطرفين هذا كلامه و
فيه بحث اما اولا فلان هذا الدليل منقوض اجمالا فانا نقول من البين ان الواقع في الطرف
منزلة الخالي عن الكيفيات لعدم كونها في وسط من الاوساط بمنزلة العدم ولذلك يعبر عن
الواقع في طرف الحرارة مثلا بانه لا بارد ولا معتدل واما ثانيا فلانا نمنع كون الحرارة
المنقوصة مثلا قريبة من العدم كيف وقد حقق في موضعه ان كل مرتبة من مراتب الحرارة نوع
نوع اخر ولا يلزم قرب النوع الشديد من الوجود ثم اجاب عن الاعتراض الاول من الاعتراضات
الثلثة الواردة على ما ذكره في الجواب الايراد الثاني بان الرقة ضعف في القوام والغلظ
شدة والضعف عدمي بخلاف الشدة وعن الثاني بانه من البين ان الشفاف غير
ملون وعن الثالث بان التصغير ضعف في قوة المانعة وهو عدمي ولا يخفى ضعف
تلك الوجوه على من له ادنى فطانة فانه ان اراد ان حقيقة الرقة امر عدمي فهو ممنوع كيف

وقد ذهب القوم الى انها من الكيفيات وان اراد بعض لوازمها المحمولة عليها او عدمه
فثبات الغ مسلم لكن الغلط ايضا كذلك لجواز ان ينال الرقة شدة تخلخل القوام والغلظ ضعف
فيه سلمنا انها عدمية لكن ذلك لا ينافي اختصاصها بالاجسام فان كثيرا من العدميات
مختصا بها كالعمى والسكون وكذا حكم قبول الضوء ثم لا اشتباه على من له ادنى بصيرة صحيحة
بل بصر صحيح ان كثيرا من الاجسام الشفافة الغير الكاثفة لما ورادها يكون ملونا بالوان
مختلفة والتحير من هذا العمى المحجوم الظالم المظلوم انه لشغفه بانشاء الايراد وشرهه بادراك
الاستدراك يغفل عن امور واضحة فيقع في اغلاط فاضحة ووجه تعلق النفس بالبدن
ليس ما خيلته او تخيله ولو لم تكن الحكمة مصونة عن غير اهلها لعلمناك منها شيئا واعلم ان
الاطباء ذهبوا الى ان القوى تفيض على الروح بعد تفرقه في الاعضاء والحكماء الى ان
جميع القوى انما تفيض على الروح في القلب ثم يتفرق في الاعضاء ويظهر منها الافعال في
الاعضاء مظاهر الافعال والمص اشار الى هذا المذهب وقال ويتشبث البدن بعد ان
يلبث السلطان النوري من النفس الناطقة اراد بالسلطان النوري الامر الذي هو
مبدا الافعال وهو المستفاد من المجرد الذي هو النور وهو القوى ويحتمل ان يراد
بالسلطان النوري القوة الحيوانية التي هي المعدة لفيضان سائر القوى والكيفية
النورية التي ذكرها الش قال في التحصيل ثم من العجائب ان الش كتب عند قول المص ويثبت
في البدن قوله بواسطة سريان الدم الذي هو مركب فيه فان اراد بالدم الروح فلا معنى
لقوله وهو مركب فالروح لا يكون مركبا لنفسه وان اراد به الخلط المشهور فلا لانه كثيف
للروح وكيف وهو في الاوردة والروح في الشرايين ولطف هذا الروح من العنايات الالهية
فانه لولا لطفه لما سرى فيما سرى من المجاري الضيقة كمسام الاعصاب والعظام كما
ذكره الش وفي سريان الروح في مسام العظام نظر ثم قال واستدلوا على وجود الروح
وانه حامل لتلك القوى بانه اذا وقعت سدة منعه عن النفوذ الى عضو مات ذلك
العضو وعرض له ما يعرض للميت من التعفن والفساد واقول فيه نظر يدل عليه
الكتب الطبية وهو اي الروح مطية لتصرفات النفس الناطقة ويتصرف النفس

قبل ص

بالبدن ما دام هو على الاعتدال الشخصي اللائق بذلك البدن المناسب لتلك النفس فاذا
انقطع الروح عن اعتداله انقطع تصرفها اي النفس في البدن وهذا الروح غير الروح الالهي
الذي يأتي في كلام النبوات كقوله سيد الانام عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح
قبل الاجسام بالفي عام وغير ما يأتي في الوحي الالهي كقوله تعالى ويسألونك عن الروح قل
الروح من امر ربي وكقوله تعالى انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القيها الى مريم
وروح منه وكقوله في شان مريم احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا فانه

انوار رم

يعني به النفس الناطقة التي هي نور من الله تعالى لا انها من الله مشتقا لانه موجدها والى
الله معادها بالرجوع الى الله تعالى كما نطق به الوحي الالهي ولا يخفى عليك ان المشرق والمغرب
نظر الش الى البعد في شرح الش زيادة بلا فائدة لو لم يكن لها فائدة لخلا عن الفائدة التي اتحفها
واما الكثرة فلعلها تظهر فائدة جميع النور والله اعلم بسرائر الامور والمقام يقتضي بسطا في الكلام
لكن ضيق الوقت يمنعني عن الاطالة والحر يكفيه الاشارة وربما تجد فيما يأتي من كلامنا ما يكفي
توجيها فلا تغفل الفصل الثالث وليعلم ان القائلين بتجرد النفس الانسانية فريقان فرقة
ذهبوا الى ان النفس تشرف وتشرف على البدن وتجعله حيا والبدن كمشكوة والقوى الحسية
كمصابيح منها فتشتعل من نار نور النفس فتصير بنور جاعدكه فهي المدركة بذواتها والبدن بها
وفرقة اخرى الى ان المدرك بجميع الادراكات انما هي النفس والقوى آلات لها ليست بمدركات
والمص اختار هذا المذهب على ما ظهر من تلويحاته في اكثر كتاب وفي هذا الكتاب في هذا الباب
وبعد انعقاد هذا الاعتقاد اراد ابطال زعم زاعم الوحدة والاتحاد وانها هي الباري الواحد
فقال وقد ظن من الناس لما تفطنوا ان هذه اي النفس الناطقة غير جسمية توهموا انها الله الباري
وقد ضلوا ضلالا بعيدا فان الله واحد من جميع الوجوه لما سيأتي فلا يشاركه احد في النوع والجنس
والفصل والاعراض التي يلزمها من حيث انه واجب والنفوس كثيرة بالعدد تشاركه في النوع
والجنس والى دليل كثرتها بالعدد اشار بقوله لو كان نفس زيد وعمرو واحدا لادرك احدهما
بل كل واحد منهما جميع ما يدركه الآخر ولاطلع كل الناس اي كل واحد من الناس على جميع ما اطلع
عليه الكل وليس كذلك فان قلت ان دليله هذا لو تم لدل على ابطال الوحدة وكونها هي الباري

على ما افاده من المذهبين لا على ابطال المذهبين قال ثم ما اورده علينا لانا لا نسلم
انه ان اريد الادراكات المتوقفة على الآلات لكون ادراكها مشروطا بتلك الآلات فلا يدركها
الا بها وان اريد الادراكات الغير المتوقفة عليها فلا نسلم عدم الاشتراك الكل فيها الا ترى
كيف اشترك الكل في علمهم بذواتهم لانا نقول لمجيب الى الآلات واقول انا اذا اتحدت النفس للكل
كان جميع الآلات لذات واحدة فيكون تلك الذات مدركة لجميع تلك المدركات بجميع
الآلات فاذا كان نفس زيد وعمرو مثلا واحدة كان مدرك زيد بعينه مدرك عمرو و
بالعكس وهو ظاهر واقول ليس شيء من الايراد وارد بشيء ويمكن اختيار كل من شقي
الترديد اما الاول فيدفع المنع والقول بانه مكابرة والسند لا يصلح للسندية فان
تلك الآلات حاصلة موجودة في الابدان فلو كانت النفس واحدة وكانت هي
المدركة والآلات غير مدركة لزم ان يكون النفس اذا فقدت السمع في بدن سمع
بسامعة في بدن آخر اذ السمع الذي في بدن آخر له سامعة لها ايضا كما انه فاقد سمع
واحد لسمع بسمع آخر فما قد السمعين في بدنه لم لا يسمع بسمع بدن آخر وهو آلة لها ايضا
والاشتراط الذي توهم لا يفيد بل يضر لوجود الشرط ولم يرتفع جميع الآلات من جميع
الابدان وليس شيء من البدن والآلة بمدرك على هذا الفرض ثم هذا الثاني فنا ناو
دفع منع عدم الاشتراك الكل فانه ظاهر ان تمام العوام لا يشاركون الاعلام في جميع الادراكات
الغير المتوقفة على الآلات والعلم بالنفس غير مشترك واما قوله اقول فليس له
الا قوله اقول وما بعده ليس له فيه شيء تحته هو منع لزوم كون المدركين واحدا
بعينه فان تلك النفس الواحدة فرضا يدرك ما يدرك بآلة بدن زيد في بدن زيد
وعنده موصوفا بصفات متعلقة بالآلات آخر فلا لزوم لكون المدركين واحدا بعينه
الا اذا ثبت لزوم الادراك البدني مجردا عن العوارض واللواحق وامكان ذلك
في المدركات الحسية ثم ولا يذهب عليك ان مثل هذا لا يرد على ما اوردته لانه
لكنه خفية على من لا فطانة له ثم قال لا يقال لما كانت الادراكات بالآلات كانت من
حيث تلك الآلات مدركة لتلك المدركات فلا يلزم كونها من حيث آلات اخرى مدركة

بها لانا نقول ان اريد بالحيثية المقيدة فلا يصح كونها من حيث تلك الآلات مدركة لكون المقيد بتلك
الآلات من حيث هو مقيد او اعتباريا او عدميا لتقييد وجوده بكون المقيد بكل الوجوه مقيد بالآلة
الاخرى بالذات ضرورة فرض وجوده المقيد بتلك الآلات من حيث انه مقيد هو بعد المقيد ايضا
ويكون مركبا من الذات وهذا المقيد مغاير للمركب منها ومتحد مع الذات هو مغاير للموصوف
بالذات وقد فرضت متحدة وان اريد بالحيثية التعليلية فلا نسلم الاتحاد في الادراك ضرورة ان
الفاعل اذا صدر عنه افعال متعددة بآلات مختلفة كان هو الفاعل للكل منها الا ترى ان
مدرك المحسوسات الظاهرة والباطنة بآلات متغايرة ومع هذا هو المدرك لجميعها وما نقل عن بعض
الصوفية من وحدة النفس فهو ضرب آخر من الوحدة فلا نسلم في التعدد بالمعنى الذي يحقق
كان وحدة الوجود عندهم اقول نعم ما قال لا يقال لكن القول لانا نقول فانه اذا كانت الحيثية
مقيدة كان المقيد بحسب قيد المقيد بحسب اخرى لكن هذا التغاير لا يفيد اثبات الدعوى اذ المدعى
التغاير بالذوات لا بالحيثيات بل ما ذكرت انه فلا يحصل عنه والمنقول عن بعض الصوفية
على ما نقله المصنف في بعض كتبه ورده مثل ما ذكره في هذا الكتاب مناف لهذا التعدد وقوله كان وحدة
الوجود كقول صحيح في كل حد في ثم اقول من راس قوله لكون المقيد بتلك الآلات من حيث هو
مقيد امر اعتباري نظرا اذ لا يخفى على من له فطانة انه اذا تعلق او باشر بعض الامور كان متصفا بتعلق
ذلك الامر في الواقع وجاز وصفه وتقييده بذلك وكون الموصوف به من حيث انه موصوف
امرا اعتباريا في بعض الامور فالمقيد من حيث انه مقيد امر واقع في الواقع لا انه امر اعتباري وكذا الحكم
من حيث انها ذات هذه الآلات وكذا في قوله وقد فرضت متحدة لانه ان اراد بها انها فرضت واحدة
بالذات فلا نسلم ذلك ان تكون تلك الذات الآن متكثرة بحيث اذا اخذت مقيدة ببعضها تكون
مغايرا لها اذا اخذت مقيدة ببعض آخر منها كيف ولو صار ذلك سببا لتعدد ما لكان نفس
زيد متعددا لانها من حيث انها ذات مغايرة لها من حيث انها سامعة مثلا وان اراد انها فرضت
واحدة بحسب الذات والحيثية كيف وبرهان التوحيد لا يقتضي ذلك ولو حمل على ذلك لا نم
الاستدلال ثم وانت خبير بان ما ذكره المصنف انما يدل على امتناع اتحاد نفوس جميع افراد
الانسان لا على امتناع اتحاد نفوس بعضها لجواز ان يوجد شخصان متساويان في العلم ولكن

يلزم منه الخلط وهو الكثرة بالعدد في الجملة واما اشتراك النفوس في النوع والجنس فهو من اشتراك الجوهر
الذي هو الجنس بينهما والفصل ثم قال الخ لا يخفى ان الدليل المذكور دال على ان مصنف النفوس
ليس عين البارئ تع واما ان نفسا من النفوس لا يكون عينه فلا بل لا بد من اقدح
في الدليل الا في انا نقول الامكان والوجوب والامتناع لوازم المهية فيكون فرد منه
ممكنا يكون ساير افراده ممكنة وكذا الحال في الوجوب والامتناع وقد حقق ولو كان الواجب
نفسا من النفوس لكان مصنف النفس واجبا لامر فيلزم تعدد الواجب لكن هذا هو موقوف
على اتحاد النفوس في المهية وامكان تعدد افراد مصنف النفس لكل وحين كونها عين الواجب وربما
يمنع ذلك الدليل الذي يأتي يدل على انه ليس نفسا من النفوس وهو قوله ثم كيف تسامر اولو
ان هذه الدلالة التي ادعاها جماعة لمكان امكان الانسان الغير الولادي وعلى زعم بعض البراهمة لا بد
لا يتصف بعض من احاد هذا الانسان بشيء من صفات النقصان وبل يتعلق ببدنه
بارادته ويفارقه باختياره من غير اجبار واضطرار ولا يحكم عليه حركات السموات وهو منزه
عن الافات على ان كلام المتن لا يخلو عن خطابات ثم لا يذهب عليك ان في عبارة المتن
اجمال واجمال فانها تؤذن بانه يبطل ان يكون نفس جميع افراد الانسان هو الباري الواحد
فيبطل اولا وحدة نفس الجميع ثم بطلان نفس الكل ليس هو الواحد والباري واحد فلم يكن
هي هو ثم عقيب ذلك يحكم بطلان لو اشراقي ولا يظهر منها ولا يتذكر انه لا يكون نفسا احد ولا
ان نفسا من النفوس لعنه هو والاحصر في بيان ذلك ان يقال ان النفس جوهر والبارئ
ليس بجوهر ثم الجماعة التي زعموا ان النفس هو البارئ هي من كفرة الملاحدة ومقالة الملحدين
والنحلة الباطلة التي انتحلوها لا ان البارئ نفس لشخص معين ولم يظهر منهم ان زعمهم ان
البارئ نفس الكل ولم يظهر في هذه الازمنة هذا الوهم والزعم الباطل من احد من ارباب
النحل الفاسدة على ما يظهر من اقوال المعتنين بنقل امثال هذه الاهواء والاراء المستوفين بها
ولعل المص رأى هذا منقولا عن جماعة ولو اقام دليلا دالا على انه تع لا يكون نفسا لاحد
لكان اولى وفي الزام الخصام احرى وقوله كيف لبث ساره لا نسد هذا هو لا منعوت
الاسر والابتلاء فمن اعتقد واقعه هذا ويقولون انه بارادته تطور في هذه الاطوار

ثم الاظهر ان المص انما يبطل
ما ذكره ان مهية النفس
ليس عين البارئ تع واما
نفس منها لا يكون عينه
فلا ... له فانه ليس بظلم
صحيح ولا حاجة له الى تعميم
شيء مما اشرنا اليه لكن ما ذكره
احمل والله اعلم منه

المصنف را ... لم يكن في عبارة المتن قوله وغير جسمه وكانت هكذا وجماعة من الناس
لما تفطنوا بهذا انه هو انما الباري تع لا يمكن تفسيره بوجه او وجه وذلك لانما يكون هذا
اشارة الى قوله من انه مشرقها والى انه مغربها فيكون المؤدى ان جماعة من الناس لما
تفطنوا بان مشرق الروح منه ... اليه توهموا انه الباري الذي يظهر في ملابس
المظاهر فاذا ظهر بصورة روح ضد طلب ذلك الروح واذا ضيع فقد رجع الى عالمه الذي منه جاء
لكن ... الروح ... كلها وما في المتن ... ابطال هذا لا يخفى على انه لو كان
حمل العبارة المسطورة على ما اشرنا اليه بان يراد بقوله غير الجسمية انما غير الجسمية بالوجه
المقدم وهو ان يكون منه مشرقها والى انه مغربها وقوله وجماعة توهموا انما هذا ملك ما قرنا
التكليف ... قوى البدن الالهية وسخره وجعل رهينا من شهوات ومعرضه بليات
في ضبط شتوا او يحكم عليه حركات السموات لتغير احوال بتغيرات وقضاياها وجماعة توهموا
انها جزء منفصل عنه تع وهو زيغ وضلال فانه لما برهن على انه ليس بجسم فكيف يتجزى و
ينقسم ومن جزء ... لانه ... على جميع الموجودات لا يتعدد شي منها على التأثير فيه وتجزيه
وهذا من قبيل الانتزاعات لا من البرهانيات واخرون توهموا قدمها قال الش بدون البدن
توهما منه ان ما ذكره المص في هذا المقام لا يدل على امتناع قدمها مع البدن ولم يعلموا انها لو كانت
كما زعموا فالذي الجاها الى مفارقة عالم القدس والحيوة والتعلق بعالم الموت والظلمة
ومن الذي اجبرها القدم وجبر وكيف سخره قوى الطفل الرضيع حتى انحدرت من عالم القدس
والنور ولو كانت هذه الحيوة انما عدما الكتب بها وقال وكيف امتاز بعضها عن بعض
في الازل وتوهره انه لو كانت قديمة فاما ان يكون واحدة او كثيرة وكلاهما باطلان اما الاول
فلما سيأتي واما الثاني فلان ما يتميز كل منها اما ان يكون بالماهية ولوازمها او عوارضها المميزة
المخصوصة المتمايزة ان المادة والفعل والانفعال والمكان والهيئات المكتسبة من قبيل المحل او ما
هو بمنزلته ولا سبيل الى شي منها فان نوعها متفق فلا يجوز التميز بالماهية ولوازمها والمكان
ان ولا مادة لانه جوهر مجرد ولا فعل ولا انفعال قبل البدن ولا هيئات مكتسبة لا يكون بعده
وقطع التعلق عنه فلا يجوز التميز بالعوارض المخصوصة فهي في هذا الحصر تأمل ان الش ... قبل المكان

تم صح

واخرون توهموا قدمها بدون البدن
كان البرهان انما الدال على ...
تجرده عن جميع الاجسام ...
قبل البدن ...

شاملا لها بالذات ولها بالعرض ثم قال واما استناد المكان بالذات فلتجرده واما المكان بالعرض
فلان الكلام فيما قبل التعلق واما المحل فلانها جوهر فلا موضوع لها وكيف يكون جسم ولا
جسماني فلا مادة لها واما الفعل والانفعال فلتوقف فعل النفس وانفعاله على البدن
اذ بذلك يتقوم عن العقل وكذا الملكات المكتسبة وبالجملة تمايزها بما يحل فيها مع ان حلول
الشيء في الشيء فرع تميز المحل وتعينه وان كان تميزها ولم يتم بعينه هذا ما فاعلا او آلة فاعل
وهو ايضا ممنوع لانا نسلم الكلام الى مخصص ذلك الفاعل والآلة بها وفيه نظر لانا بعد تسليم
اتحادها في النوع تمايزها وتعددها بالفواعل والآلات بعينها توجب ما هو معلول فان ذات العلة
مخصصه من غير احتياج الى مخصص يخصصها به والآلة كيف وهم على ان ليس يخصص العقول
الفواعل على ما نقله شارح العين اقول مراده الامر في كلامه هذا كثيره عديدة منها
انه ان اراد بالمكان ما العرف فمن ان اراده ما يكون مكانا للمحل فعدم الحلول يقتضيه
بعينه ونقضوا قوله لان الكلام فيما قبل التعلق وان اراد به ما يكون مكانا لمتعلقه فلا نسلم
الاذاتم انه ليس للنفس قبل التعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ضرب اخر من التعلق العلم
التدبيري بشيء من الاجسام او ما يتعلق بالاجسام كالمثال ما في عالم المثال ومنها ان توقف
فعل النفس وانفعالها على البدن مطلقا ممنوع وما اشار اليه دليل عليل فان تميزها عن العقل
بالتعلق الخاص الذي هو التدبير والتصرف لا بمطلق الفعل والانفعال مطلقا وعدم
تميزها بالملكات المكتسبة لا يدل على عدم تميزها بالصفات مطلقا ومنها ان دعوى الا
دعوا استحالة تمايزها بما يحل فيها لا يرجع الى حاصل وما استدل به عليه يبطل ولا نسلم ان حلول
شيء في شيء فرع تعينه الا ترى ان الصورة تحل في الهيولى وهي غير متعينة ولا متشخصة بل انما تتعين
وتتشخص بالصورة ثم انه بعد ما اورد عليه ما اورده كتب في حاشية كتابه الافق
الهيولى تتشخص بالصورة مع انها حالة فيها لانا نقول لا نسلم هذا على اصول
الاشراقيين فانهم ينكرون الهيولى على ان [illegible] الهيولى انهم لا يقولون ان تشخصها بسبب
الصورة واقول اقول لانا نقول هو الحسن بلائق اما اولا فلانه لا سند لانكاره
جمع للهيولى ولا يثبت المقدمة الممنوعة ولا يدفع السند للسند بعد فان الكلام في امكان هذا على

وكونه

وكونه مذهبا لكثير من العقلاء يكفي والخارج عن الهيولى غير قادح كما لا يخفى واما ثانيا فلان
الاشراقيين قائلون بالجسم المطلق وانه لا يتشخص الا بالهيئات على ما علمت في اول
الكتاب واما ثالثا فلان شيخ المشائين [illegible] صرحوا بان الصورة تحل في الهيولى المتشخص
بالهيولى ثم الصورة المتشخصة بالهيولى تشخص الهيولى على ما يظهر من اشارات الاشارات
وتقريرات الشارحين والمحاكمات وفي شرح حكمة العين وكثير من كتب القدماء والمتأخرين
لهذا شرح وبسط والمصرح في كتبهم خلاف ما اوهمه ثم انه بحلاله اورد على نفسه قوله
تمايزها بما يحل فيها ثم ايرادا واجاب عنه بالايجاب فقال لا يخفى انه يشكل بما ذكر من ان تميزها
بعد البدن بالصفات المكتسبة وهي حالة فيها فاجاب بعد ذلك بلطف الله واقول ايراده
غير وارد فان الدليل العليل الذي استدل به على مدعاه ابطل انا نعقل لو كان ذات غير
المتعين لا يحل فيه شيء ولا نم ان النفس بعد التعلق بالبدن غير متعينة ومنها ان قوله بعد تسليم
اتحادها في النوع تمايزها وتعددها بالفواعل غير معقول ولا منقول وهو مخالف للاصول
ومنها ان قوله والآلة ثم ومنها ان تجويزه الاستناد بالآلة مناف لما قرره هذا ولنرجع الى
ان ما كان فيه فنقول انا قلنا انه لا فعل ولا انفعال قبل البدن لان آلة فعلها هو البدن و
انفعاله بعضها دون بعض يحتاج الى آلة وهو منتف قبل البدن وفيه نظر وكذا الهيئات
المكتسبة وبالجملة ذهبنا الى ان الانواع المتكثرة الافراد لا يكون الا ماديا اي مقارنا
للمادة ومتعلقا بها واقول ان اريد بالمادة الهيولى الجسماني فلا نم ان كل نوع متكثر الافراد
لا يكون الا ماديا بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى ان انواع كثيرة من الاعراض الحالة
في المجردات كالعلوم والكيفيات النفسانية وان اريد بالموضوع الشامل للجسمانيات
وغيرها فهي كذلك لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة وحالة
في امور مجردة متشخصة بتلك الحال قال بعض الافاضل اعلم ان الشيخ الرئيس ذكر
في الاشارات ان كل ماله حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم
يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل ما ذكره ان تكثر الافراد نوع واحد لا

يكون الاسباب الجادة في الايكون ماديا بحيث نوعه في شخصه وهذا على تقدير تمامه يدل على امتناع
تعدد النفس قبل البدن واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت
تكثر المحال لكانت المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر ويلزم التسلسل واجاب عنه المحقق
الطوسي بان الشي الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء يحصل التكثر
بذاته واما الشي الذي يقبل التكثر لذاته فلا يحتاج الى قابل اخر بل يحتاج الى فاعل يكثره
وانت خبير بانه لانه اذا جاز في نوع من الانواع اعني المادة التكثر لذاته جاز
لا يجوز في غيرها كشف الدعوى كلها وهي ان كل نوع تكثر الافراد يحتاج الى محل يحصل تشخصها
ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة فنقيض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك
بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر في فرده واما
تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي تلحق هيولاها الواحدة كالمتصل
الواحد من المادة تقوم بعضه صورة وبالبعض الاخر سواد والشخص من المادة واحد بقي ان يقال
انه لو كانت التعددات اللاحقة للمادة العنصرية تشخصاتها وهو محل عوارض
لشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو
جواب اخر عن ايراد الامام واورد في كلام الفاضل الكاشي الاول في قوله اذا جاز في
نوع من الانواع وهو ان قبول المادة التكثر لذاتها لا بها يا فانها لما كانت في ذاتها
لا واحدة ولا كثيرة جاز ان تصير كثيرة بعدما كانت واحدة وبالعكس وهذا معنى قبول المادة
التكثر لذاتها بخلاف غيرها فالمعنى فان الواحد المعين في ذاته غير قابل للتكثر لانعدامه
عند عروض الكثرة فاعرف ذلك وعلى الاخر ان المادة نوع حقيقي والكلام في كلية الدعوى
الثاني في قوله والدعوى كلها فان المحقق الطوسي قد خص الدعوى بما لا يكون قابلا للتكثر
بذاته كما يدل عليه كلامه فهو انما اورد على كلام ذلك الفاضل كلاما وقال المحقق
ان معنى كلام الشيخ ان النوع المتكثر الافراد يحتاج في تكثره الى المادة لا الى تكثر المادة
والاول اعم من الثاني لان تكثره اما ان يكون لتكثر المواد كما في الافلاك او لتكثر العوارض
اللاحقة للمادة الواحدة كما في هيولى العناصر كيف وقد اسند الشيخ اختلاف الافراد الى العلل و

حكم بانه لا بد من القوة القابلة لتأثير العلل اعني المادة فالاحتياج الى المادة انما هو لصدور
آثار العلل الموجبة لتكثر الافراد لا لان تكثر الافراد تابع لتكثر المواد فلا يرد سؤال الامام
من اصله وانما حكم الشيخ بالاحتياج الى المادة لان اختلاف تلك الافراد ليس بالماهية ولوازمها
بل بالعوارض فلا بد اما من محل وليس ذلك هو الشخص لعدم حصوله بعد اقول فلم
ولم لا يجوز ان يكون محل عوارض الشخص ذاته وعدم حصوله لا يقتضي امتناع كونه محلا للعوارض
وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم عارض الشي عليه وهو من البين انه ليس كذلك وايضا في قوله لان
تكثره اما ان يكون بتكثر المواد بحث اذ للامام ان يقول اعني بتكثر المادة ما هو اعم من تكثرها
بذاتها وبعوارضها اذ في كلا الصورتين تكثر الاشياء المتماثلة حاصل فان الكلام في تكثر مادة
الامور المتماثلة وهي بلا شبهة متماثلة والغرض ان يكون الاشياء المتماثلة بالمادة فيكون للمادة
مادة اخرى ويتسلسل ثم قال ولا الحال فيه لان كون الحال حاملا للتشخص للمحل غير معقول كما في
العكس فان المحل هو الحامل للحال وتشخصه وعوارضه لان المحل متقوم بالحال ولا عكس
واقول فيه بحث لانه لما جاز ان يتشخص الشي بالامور الحالة كالنفوس الناطقة المتشخصة بالعوارض
المكتسبة من البدن بعد المفارقة كما صرح به الشيخ فلم لا يجوز ان يتشخص المحل في الحال فيه ثم
لنفي ذلك من دليل ثم بعد قوله ولا عكس قال وتحقيق ذلك ان تكثر الفاعل الحقيقي الواحد غير
معقول كما ان توحيد الكثير غير معقول والمعقول من الاول هو ضم الى امور متكثرة يحصل
مع كل منها ما يغايرها الحاصل منه مع الاخر فذلك تكثر الواحد لا ان الواحد المفروض بعينه
واحد كما كان قبل الضم بل هذا تركيب الواحد مع الاخر وذاك من هذا متكثرة ثم قال والمعقول من الثاني
بالضم واحد من الكثير مغاير لكل من الآحاد والنوع اذا كان معنى واحدا مجردا عن المادة وعلائقها
لا يمكن للفاعل تكثيره اصلا لان تكثره في ذاته غير معقول وضم امور متغايرة اليه فرع وجوده فلا بد
ان يتعلق وجوده بمادته واقول غاية ما لزم من ذلك ان يكون وجوده متقدما بالذات على ضم الامور
المتغايرة اليه ولا محذور في ذلك اصلا ولو كان ذلك محذورا لما جاز ضم الامور المتغايرة الى المادة لانه
فرع وجودها ايضا وايضا قوله فلا بد ان يتعلق وجوده بمادته ثم لم يتبين ثم قال وايضا انضمام
الامور المتغايرة الى المعنى المجرد الذي لا تقبل القسمة لا يوجب حصول امور متكثرة فان المجموع

بتلك المغايرات منضما الى امر واحد يحصل من مجموعها شيء واحد بخلاف انضمام تلك الامور الى الهيولى
القابلة للقسمة فان كلا من تلك الامور ينضم الى جزء منه وهذا اشد وقول [illegible] نظرا [illegible]
كان ذلك الا في الواحد المجرد كلها وهذه الامور المتغايرة متناقضة فلا جرم يكون انضمامها الى الاجزاء
المتعددة لا يحصل من مجموعها شيء واحد قطعا واما ثانيا فلانه ان كان تشخص الهيولى المنقسم
الحاصل بتلك العوارض بها [illegible] لزم ان يكون تشخصا واحدا [illegible] لو كانت قابلة للقسمة ونحن انضمام
كل من تلك الامور الى جزء منه لزم ان يكون كل جزء منه عين الشخص الذي هو الكل لان ذات
الهيولى حاصلة بكل جزء والفرض انه بعض الشخص المذكور وهو مستلزم لمحالات اخر لا تخفى
على الفطن وان كان تشخصها بنفس ذاتها وهو بري عن المادة فلا يجوز ان تتشخص بطبيعة نوع
اخرى بمثل ذلك من غير افتقار الى المادة فاستنادها [illegible] الوجهين او [illegible] ثم
قال فان قلت لم [illegible] تلك العوارض ان لا اختلاف [illegible] وهكذا لزم [illegible] وان كان
[illegible] لزم ان يكون تشخص كل فرد نوعا منحصرا في شخص وليس كذلك ضرورة اشتراك الافراد
في انواع ما نفرض مشخصا كالشكل والوضع قلت [illegible] ونلتزم الانتهاء الى عوارض مشخصة
لا نوع لها او ينحصر نوعها في افراد ما ابتداء او في بعض المراتب اقول قد [illegible] لا اختلاف الشق
الثاني [illegible] ان يكون اختلاف العوارض المشخصة [illegible] والمحذور المذكور [illegible] انه ليس كذلك
ضرورة اشتراك الافراد في انواع ما نفرض مشخصا وحاصل الجواب التزام ذلك المحذور [illegible]
الشق [illegible] الجواب انا نلتزم الانتهاء الى العوارض المذكورة اما ابتداء او في
بعض المراتب واما الترتيب في الشق الاول [illegible] لو كان تشخص كل فرد بعارض [illegible]
ولا [illegible] هذا الشخص لزم ان [illegible] كل فرد عن سائر الافراد بعارض واحد [illegible]
[illegible] ليس كذلك [illegible] بعض الافراد [illegible] عن بعض [illegible] الحكم [illegible] الى
الشق الاول من الثاني [illegible] قال ولا يصح ان تكون واحدة قبل التعلق [illegible] على الابدان
بعده فان الوحدة بعد التعلق [illegible] قدمناه [illegible] ان يكون [illegible] وذلك يستلزم [illegible]
وهو [illegible] قال [illegible] بل هي حادثة مع البدن اي بحدوث البدن اذا تم استعداده
لقبولها [illegible] مستعدة للاشتعال [illegible] النار [illegible] من واهبها [illegible]

ولان كونه دليلا استدل به على قدم النفس حرره العلامة الشيرازي وعلل انه [illegible]
الجواب عنه فاقول قال [illegible] ان يكون علة البسيط بسيطا وعلة الحادث [illegible] فلا شيء من الحادث ببسيط
وقد ثبت ان كل نفس بسيط فلا شيء من النفس بحادثة اما ان علة البسيط بسيط فلانه لو صدر البسيط
عن العلة المركبة فلا يخ اما ان يكون كل واحد من اجزاء تلك العلة مستقلا بالتاثير او لا يكون والاول
لاستلزامه التوارد [illegible] الثاني [illegible] لا يستقل بالتاثير ان كان بعض الاجزاء [illegible]
ما فرضناه علة علة وان لم يكن شيء منها مستقلا فاما ان يكون لكل واحد منها تاثير في شيء من ذات
المعلول بحيث يحصل من اجتماعها المعلول بتمامه او لا يكون كذلك والاول يستلزم تركب المعلول
وعلى الثاني ان لزم [illegible] المعلول عن بعض اجزاء العلة لزم التخلف الاول وان لم يلزم بعض المعلول
[illegible] عن شيء من اجزاء العلة فان حصل من العلة عند الاجتماع امر زائد لم يكن حاصلا عند
الانفراد يكون هو العلة لوجود ذلك البسيط لم يكن المركب المفروض علة علة وايضا ذلك الزائد
لكونه علة لوجوده لا يكون معدوما فاما ان يكون بسيطا او مركبا و[illegible] الكلام اليه [illegible] فان
كان بسيطا [illegible] صدوره عن العلة المركبة وان كان [illegible] صدور البسيط عنه وان لم يحصل عند
الاجتماع امر زائد لم يكن حاصلا قبل الكل لم يكن الكل [illegible] لم يكن شيء من اجزائه مؤثرا لانه
متى لم يكن شيء من اجزاء العلة تاثير في شيء من ذات المعلول ثم [illegible] تلك الاجزاء عند الاجتماع مثل
ما كانت قبله [illegible] لا يكون للكل تاثير اصلا واما ان الممكن الحادث [illegible] يكون علته مركبة فلانها
لو كانت بسيطة لزم الدور او التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العلة على تقدير
بساطتها لا يجوز ان يكون قديمة والا لزم تخلف المعلول [illegible] حادثة ولكل حادث بسيط علة حادثة
بسيطة [illegible] الكلام [illegible] ولا يخفى ان المقدمة الاولى [illegible] المتفق [illegible]
علته بسيطا [illegible] فينتظم قياس هكذا كل ممكن حادث علته مركبة ولا شيء [illegible] علته مركبة [illegible] بسيط
فينتج من الشكل الاول لا شيء من الحادث ببسيط وقد ثبت ان كل نفس بسيط واما الجواب
فياتي مفصله واجماله انه منقوض بحدوث اعراض بسيطة [illegible] ضرورة [illegible]
وموارد المنع في المقدمات البحث الثالث [illegible] انه قال ان [illegible]
الى الموضوع باعتبار [illegible] العقل [illegible] وباعتبار [illegible] مادة واقول

يلزم مقتضى بدون التقريب ان يكون لكل مادة جهة وليس كذلك بيان الملازمة ان مادة بعض الامور
في الخارج او في العقل والنسب الثلث المذكورة لعلها لا يحصل في موضعه فيكون
صدقها في نفس الامر بكونها في العقل وجهة يصدق على كل مادة انما يخففه نفس العقول فيلزم
ان يكون جهة واما بطلان اللازم فلان المادة قد تخالف الجهة مثلا اذا قلت الانسان حيوان
بالامكان يكون مادة تلك القضية هي الوجوب وليست جهة لها بل جهتها الامكان ثم قال
والمبحوث عنه ههنا هو تلك الكيفية لكن في المحمول خاصة بعد الوجود الخارجي واقول ايضا
التخصيص غير ملايم لقوله الجهات العقلية ثلث واجب وممكن وممتنع والظاهر التعميم
قوله فالواجب ضروري الوجود لا ممتنع وقس عليه قوله والممتنع ضروري العدم وقوله والممكن
ما لا ضرورة في وجوده ولا عدمه الا ترى ان القوم ما يقولون واجب ان يوجد ممتنع ان يوجد
ويريدون ما ذكرناه قال الشارح الوضعي من تعريف الواجب بالوجوب ضرورة الوجود
فان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق يستلزم تعريف المبدأ بالمبدأ واما اذا اريد تعريف
ما صدق عليه ذلك المفهوم فلا كما اذا عرفت الناطق بالضاحك واردت تعريف النوع الذي
يصدق عليه مفهوم الناطق وهو المعتقد ليس تعريفا للمشتق بل هو تعريف النوع الذي
يوجد فيه المشتق فيه بحث اما اولا فلان الاستلزام ممنوع ولم يعتبر في التعريف ما يقتضي ذلك واما
ثانيا فلانه ان اراد بقوله واردت تعريف النوع انه تعريف لمفهوم النوع فلم لا يجوز
ان يكون تعريفا لمفهوم الناطق بل هذا اولى لانه جار على ان اراد انه تعريف لما صدق عليه
النوع فهي الاشخاص وهي غير مكتسبة اتفاقا من العقلاء والممكن يحتاج في وجوده الى غيره و
السبب هو ما يحتاج وجود غيره والممكن لا يكون موجودا من ذاته اذ لو اقتضى الوجود
لذاته لكان واجبا لا ممكنا فلا بد من سبب يرجح وجوده على عدمه والسبب اذا تم يجب
وجود المسبب لا يمكن التخلف والا فاما ان يساوي وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام
العلة كحاله لا معه فلا يكون ما فرض تمام العلة تماما واما ان يترجح احد الطرفين من غير ان يبلغ
حد الوجوب فيمكن وقوع الطرف الاخر مع كونه مرجوحا فلنفرض الوجود في وقت
والعدم في وقت آخر فاختصاص احد الوقتين بالوجود ان لم يكن لمرجح لزم ترجيح

فالوقت

في الوقت الاخر لزم ترجيح احد المتساويين بلا سبب ضرورة ان الاولوية التي حصلت من العلة متحققة
كلا الوقتين اذ الوقتان متساويان فيها وان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر لم يكن
المفروض علة تامة قال الشارح هذا ما تقرر عليه راي بعض المحققين المتاخرين مع تزييفه
ما قاله من قبله في هذا المطلب واقول لا يلزم من امكان الطرف الاخر امكان وجوده في وقت
وعدمه في وقت اخر بل اللازم امكان عدمه ولو في وقت اتصافه بالوجود ولا استحالة في
امكان العدم في وقت الوجود وانما المستحيل امكانه بشرط الوجود والممكن ما يجوز في حمله
هذا كلامه واقول فيه بحث قوله بل اللازم ممنوع فانه ان اراد الامكان نظرا الى ذات الممكن فامكان
العدم والوجود نظرا الى ذات الممكن حاصل في كل وقت ولا يلزم الانقلاب وان اراد
الامكان نظرا الى الامور الواقعة بحسب الاثر فلا يلزم امكان العدم في شيء من الاوقات
فان المعلول الاول لا يمكن ان عدمه بهذا الوجه لا يمكن في شيء من الاوقات والمفهوم لا يتصور
الامكان بهذا الوجه في وقت الاتصاف بالوجود وقد حكم بانه حاصل فيه ثم قال والوجه
ان يقال اولوية طرف يستلزم مرجوحية مقابله وهي يستلزم استحالته المنافية لوجوب ذلك
الطرف واقول فيه بحث لانه ان اراد ان الاولوية يستلزم مرجوحية الطرف الاخر نظرا الى العلة المقتضية
رجحان الطرف الاول فيكون لازم استحالة ترجيح ما هو مرجوح نظرا الى شيء بمعنى لا احتمال ان
يصير واجبا بالنظر الى الاخر وان اراد انه يستلزم مرجوحية الطرف الاخر مطلقا فممنوع
اذ لا يلزم من المرجوحية نظرا الى العلة الموجبة ذلك [illegible] فما يناسب المقام بيان استحالة
اولوية احد طرفي الممكن نظرا الى ذاته على ما قرره الشارح في بعض تعليقاته حيث قال وقد
سنح لي في هذا المطلب برهان لطيف وتقريره [illegible] قياس لو كانت
الذات مقتضية لاولوية احد الطرفين فكلما كان الذات كان ذلك الطرف راجحا
وكلما كان ذلك الطرف راجحا كان الطرف الاخر مرجوحا وكلما كان الطرف الاخر مرجوحا
كان ممتنعا وكلما كان ممتنعا كان ذلك الطرف واجبا وقد فرض اولى واقول الشرطية المدلول
عليها بقوله وكلما كان مرجوحا كان ممتنعا ممنوع ولم لا يجوز ان يكون الممكن لم يبلغ امكانه الى حد الامتناع
وانما حصل له المرجوحية فقط ويدل على هذا الاول الشارح اعلم ان المحقق الشريف اورد

ان يكونا

على ما يتجه لهذا الشيء ايراده وهو انا لا نم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فان

كلا من الطرفين ممتنع عند التساوي فيصدق امتناع احد الطرفين مع عدم وجوب الاخر

وقد شار ح حكمة العين هذا الايراد على طريقة النقض الاجمالي ولا فصل ذلك عن تقرير

الدليل وقال ان ما لو وقع طرف لما توقف على رجحانه ولتمنع ان يكون الطرف المرجوح واجبا

حال كونه وجوده فيمتنع وقوع الطرف الراجح واورد عليه المحقق الشريف في حاشية شرح

الكتاب النقض السابق بعينه وقال كل ممتنع هو ذات الطرف المرجوح من

الحيثية لا من حيث هو وما قيض الطرف الاخر من هذه الحيثية لا من الاول واجب

فعض ليس بممتنع وما هو ممتنع ليس بنقض وكذا الكلام في صورة التساوي ثم اثبت

المقدمة التي منعها المحقق بعض تعليقاته وقال لو امتنع طرف عند عدم الطرف الاخر

لكان جاز الارتفاع وقد فرض الاول ممتنعا فان وقع فيلزم ارتفاعهما وان لم يقع يلزم

جواز ارتفاعهما وهو ايضا محال واقول يحتمل ان يكون الطرف الاخر جاز الارتفاع ولم

يرتفع اصلا ولا يلزم من جواز الارتفاع وقوعه فان عدم المعلول الاول جائز مع انه

لا يقع اصلا وتوضيح ذلك ان امتناع احد الطرفين انما هو بالنظر الى ذات الممكن فان

اريد بجواز الارتفاع جواز الارتفاع نظرا الى نفس الامر فالشرطية وان اريد ذلك نظرا

الى الذات المفروضة فالشرطية مسلمة واستلزامه لارتفاع النقيضين ممنوع لان الامكان

الارتفاع نظرا الى الذات مستلزم لصحة الارتفاع المستلزم لارتفاع النقيضين وقد ثبت

المستند لان ما ذكره في صورة النقض يدل على استحالة التساوي لاستلزامه لاجتماع

النقيضين وارتفاعهما وهو كذلك فان الممكن يستحيل ان يبقى على التساوي لانا نقول

ما ذكرتم لو تم لدل ما ذكرنا على استحالة التساوي نظرا الى الذات وليس كذلك فكل ما هو جوابكم

فهو جوابنا وبذلك تم النقض ويمكن ان يقرر بعبارة اخرى فيقال كما يجوز ارتفاع التساوي

الذي هو مقتضى الذات بالغير فلم لا يجوز ارتفاع الرجحان الذي هو مقتضى الذات بالغير

ايضا فان قلت ليس الترجيح مقتضى ذات الممكن بل النظر الى ذاته متساوي النسبة الى الطرفين

من جهة انه لا يقتضي شيئا منهما لانه يقتضي تساويهما فمقتضى التساوي بالنظر الى ذاته

وهذا

فنقول

وهذا باق غير مندفع اصلا قلت بين ذلك الفرق مانع ولكن لاحد ان يلتزم في الراجح مثله

احد الطرفين راجح بالنظر الى ذات الممكن لان ذات الممكن يقتضي الطرف الراجح الى اخر

ما ذكرتم قوله يلزم جواز ارتفاعهما اقول ان اريد بجواز ارتفاعهما جواز ارتفاعهما نظرا

الى نفس الامر فالملازمة ممنوعة وان اريد نظرا الى الذات فمسلم لكن ذلك ليس بطلان التساوي

ثم ان الممتنع جواز ارتفاعهما معا نظرا اليهما ولم يلزم بل غاية ما لزم جواز ارتفاع كل منهما

وبينهما فرقان وسنبين ان امتناع احد الطرفين يتصور على وجهين احدهما ان

يكون لفقدان سبب كلي اذا وجد سببه زال الامتناع كوجود الممكن حال عدمه او

عدمه حال وجوده ولا شك ان امتناع احد الطرفين في الصورة الاولى يستلزم وجوب الطرف

الاخر مطلقا وان امتناعه في الصورة الثانية لا يستلزم وجوبه مطلقا بل وجوبه ما دام

الطرف الاخر ممتنعا وما نحن فيه من قبيل الثاني كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فان

الوجه بان امتناع وجود الممكن لوجود الاولوية الغير المنتهية الى الوجوب الذاتي

لئلا ينسد باب اثبات الصانع لا نقل سبيل الكلام الى السبب المفقود فما لم

يتم او ينتهي الى موجود لا يكون امتناعه لفقدان سبب بل لذاته لانا نقول قد

صرح القدم عندهم بان ما هي المعدوما غير ممتنع ولا يلزم التسلسل الا في المعدومات

الاعتبارية ولو كان ذلك مستلزما لجميع عدم الممكن اصلا وكل ما يتوقف عليه الشيء فله مدخل

في السببية ارادة كان او وقتا او مكانا او معاونا وكلا او قابلا او غير ذلك في اشار

الى علتي الوجود والعدم وقال واذا لم يحصل تماما او بعض اجزائه لا يحصل الشيء فسبب

العدم انعدام احد اسباب الوجود وشيئا وسبب الوجود تحقق جميع ما يتوقف عليه مع

ارتفاع الموانع كما قال واذا حصل جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء او ارتفع جميع ما لا يتوقف وجب

الشيء ضرورة واذا دخل جميع ما يتوقف عليه الامر الذي لا يخرج عنه شيء يتوقف عليه الامر الذي

لا يخرج عنه شيء يتوقف عليه فالتعريف شامل للعلل البسيطة الرابع ذكر

مباحث الواجب فيه لان افاضة الوجود والكمالات على ماهيات الممكنات مستندة افاضة

الشمس الانوار على الاجسام القابلة لها بل افاضتها شبيهة بافاضته وهي واقعة في السماء

الرابع خ

فناسب ذكر التمثيل الحقيقي في الشكل الرابع وفيه فصول نحنه عنوان اثنان منها بواسطة الشكل و
فالمقصود الاجزاء ان يكون شيئان فيهما واجبا الوجود للامتناع ان اشتركا في وجوب الوجود
وكل مشترك نوع ام ذاتيا او عرضيا فلا بد من فارق بينهما ذاتيا او عرضيا وجوديا او عدميا
فيجب ان يكون في احد الواجبين او كليهما فارق لغير متوقف وجود احدهما او كليهما على
الفارق وذلك ينافي الوجوب الذاتي فان ما يتوقف على الغير فهو ممكن الوجود فظهر بطلان
اللازم واما بيان اللزوم فانه لا يمكن ان يكون شيئان لا يفارق منهما فانهما يكونان واحد
وذلك ظاهر جدا واعلم ان الشيخ نقل عن ابن كمونة انه قال في بعض تصانيفه ان البرهان يمنع
استحالة وجود واجبين متشاركين في النوع ومن الجائز في العقل ان يكون في الوجود واجبين
متشاركين في النوع كل منهما منحصر في فرد ويشتركان في وجوب الوجود فهذا الاحتمال
ان كان متمشيا كان باعثا لعدم هذا البرهان ولم اظفر به الى الان ثم نقل عنه انه قال في كتاب
الكاشف ان تعدد الواجب مطلقا اما ان كان نوعهما واحدا او متعددا فان كان
نوع كل منهما مغاير النوع الاخر فلان وجوب الوجود يجب ان لا يكون نفس حقيقتهما و
الا لكان نوعهما واحدا فانه مفهوم وجوب الوجود ولا مختلف فان لا يكون داخلا في
حقيقتهما والا لكان الواجب مركبا فلو صح وجود واجبين من نوعين لكان وجوب
الوجود عرضيا لازما لكل واحد منهما ثم قال اقول لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون هناك
حقائق مختلفة يصدق على كل منها وجوب الوجود ولا يكون تلك الحقائق معلومة لنا الا
بمفهوم واحد عرضي لها فان اراد بكون وجوب الوجود واحدا ذلك المفهوم الذي هو
وجه لتلك الحقائق فلا يستلزم وحدته ان يكون نوعهما واحدا الا ان ما هو نوع هو تلك
الحقائق لا الوجه وان اراد به تلك الحقائق انفسها فلا نسلم الوحدة واقول ان هذا ايراد بارد
غير وارد لاندرجه في اقسام ثلثة لا رابع لها فانه قال هذا المفهوم المعلوم من
وجوب الوجود اما ان يكون نفس حقيقة الافراد او جزءها او خارجا وهذا الحصر
ثابت اذ كل مفهوم نسبته الى ماهيته من الجزئيات لا يخرج عن احد الاقسام الثلثة
المذكورة واشار الى استحالة القسمين الاخرين بعد القسم الاول فعاد القسم لم يبطل

فساد

المفهوم به

فساد القسم الثالث وكان ما ذكره المصنف والشيخان ابو نصر وابو علي في كتبهم من ان عرضية وجوب
الوجود يستلزم الامكان اذ كل عرضي معلل والشيء ما لم يجب لم يوجد سواء كان
علة الوجود نفسه او غيره ثم بين ان الاول يستلزم اتحاد النوع المستلزم للوحدة على ما
نقل الشيخ عنه ويستلزم الاول اتحاد النوع على ما اشار اليه فظ وايراده غير وارد فان المعلوم
من وجوب الوجود واحد ضرورة فلو كان نفس حقيقة الافراد كان افراده متفقا في
النوع وذلك جلي لا سترة به وما ذكره من تجويز ان يكون هناك حقائق مختلفة غير موجه لانه
ان اراد انه يجوز ذلك على تقدير نوعية هذا المفهوم فهو غلط ووجهه ظ وان اراد انه يجوز ذلك
لا على هذا التقدير بل مطلقا كذلك لكنه لا يضر فانه يستدل في القسم الثالث وقد مر الاشارة
الى فساده وبالجملة منشا اعتراض الشيخ انه توهم ان الوجوب الوجود كنهها غير معلوم و
هذا المفهوم المعلوم وجه والكلام في ذلك الكنه وليس كذلك وان الكلام في هذا المفهوم
المعلوم لا في امر اخر ولو قرر الايراد على الوجه المشهور وهو ان الذي ثبت امتناع تعدده
هو الوجوب والوجود الخاص لا المطلق لكان اوجه ومثل هذا الايراد على هذا الكلام
مشهور بين الفضلاء ومذكور في كتب المتاخرين والقدماء من المتكلمين والحكماء وتحقيق
الكلام في هذا المرام ما لا يسعه المقام قال الشيخ والكلام في هذا المطلب متوقف على تحقيق
قولهم وجود الواجب عين حقيقته فنقول لما دل البرهان على ان ما سوى حقيقة
الوجود ليس واجبا لذاته بل هو ممكن مفتقر الى الغير فلا بد من انتهائه الى حقيقة الوجود
الوجود الذي هو واجب لذاته فتلك الحقيقة لا يجوز ان تكون اعتبارا عقليا لا تحقق لها
اذ لا وجود له في الاعيان الا في ضمن الافراد فهو موجود بالعرض اي في ضمن الافراد لا بالذات
وايضا لو كان كذلك لما امتنع وجوده الا بان تخصص ويتعين فلا تكون حقيقته محض الوجود بل
الوجود بل الوجود مع خصوصية فيكون شيئا موجودا لا وجودا صرفا فانه مخصوص
انضم الى الوجود وصار فردا له الوجود واقول ذلك ثم الا ترى ان الخصوصيات تنضم
الى الانسان مثلا وتصير افرادا له موجودة ولا تصير افرادا له الانسانية ثم قال فيجوز ان
يكون العقل الى شيء وجود وقد دل البرهان على ان كل ما هو كذلك فهو ممكن فاذن لا بد

واقول

المعقد امر متشخص بذاته اعني انه متشخص لا نوع له حقيقي او معقول كما هو لم يقبل الشركة اصلا
وهيئة الواجب الخ اما ان تكون الوجود كما ادعاه وحققه واراد بكونه المفهوم المعلوم منه
الوجود نوعه او امر اخر يكون الوجود عرضيا له او خارجا عنه فعلى الاول يكون ذاته معللة
كما هو هو وهو قابل للشركة بديهة وانكاره مكابرة غير مسموعة وان كان امرا اخر كان المحل
ان كلمه الى شيء ووجود ويلزم امكانه كما اعترف به ثم قال ان الماهيات الممكنة لا تخرج
الممكن مستفادا وليس تلك الحقيقة تابعة لها وهو لم اعتباري ثم قال ما حصله ان الموجود
ما يكون مبدا للاثار ولما رتبه فصح اطلاقه على نفس الوجود وان لم يعد بالموجود شيء
عرض له الوجود او معنى به الوجود لم نر اطلاقه على الواجب الشاذ للفظ غير
ما ذكر في المطالب الكثيرة ثم بعد تحقيق ان حقيقة الواجب هو الوجود البحت المجرد عن
جميع الخصوصيات وهو امر متشخص بذاته وكان وجوده وتشخصه عين ذاته فكما
سائر صفاته فلا يجوز تعدده مثل تلك الذات لوجود اسناد عن تلك الحقيقة لكان كل
منها خصوصية سوى حقيقة الوجود وقد بان ان الواجب لا يمكن ان يكون كذلك واقول
هذا انما يصح اذا كان المفهوم المعلوم من الوجود حقيقة لكل المتفاوتات وهو عالها واما اذا كان
ذلك المفهوم عارضا لها خارجا عنها كما صرح به المحقق الشريف فلا يلزم ما ذكره اصلا
لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة واجبة غير متشاركة في ذاتية ويكون ذلك المفهوم عارضا لها خارجا
عنها ولا يلزم ما ذكره من الدليل باسئلة وصح قوله لكان لكل منها خصوصية سوى
حقيقة الوجود ثم انه اورد على قوله لما دل البرهان على ان ما سوى حقيقة الوجود اما في الوجود
من المعقولات الثانية فلم يكن موجودا ضرورة فكيف يكون واجبا واجاب عنه بان
وجود فرد مفهوم لا ينافي كونه من المعقولات الثانية بل هو موجود له فرد قائم بذاته وهو واجب
الوجود وسائر افراده ومحصله عارض للماهيات وفي كلام الشيخ ابي علي وغيره ما يدل على ذلك
ان الواجب فرد من الوجود ثم فصل ما ذكره في هذا الشرح مما عرض من الكتاب من حقيقة
متعلقاته وقال المحقق المقام انا اذا فرضنا الوجود قائما بذاته كان وجودا او موجودا
كما ان الموجود ما ثبت له الوجود قائم بذاته فيكون وجود النفسه فيكون في ذاته موجودا

او موجود

ثانيا

او موجودا بذاته لا بوجود زائد فنظير ذلك بان نوع من الضوء قائما بذاته فيكون
لنفسه لا لغيره فيكون نفس ضوءا ومضيئا بذاته لا بضوء زائد اذا افرضنا ضوءا من
افراد الضوء للاجسام كان مضيئا بضوء قائم بها وان لم يكن كذلك بل كان لذلك الضوء
القائم بنفسه تعلق ما وارتباط ما بشيء يظهر اثار الضوء القائم بنفسه فيها من دون ان
يكون لها حظ من الضوء بطريق القيام كانت مضيئة بالعرض بنفس ذلك الضوء القائم
بذاته فيكون ذلك الضوء المضيء وهو مضيء ضوء لغيره لا على وجه الاختصاص الناعت
حسنه بل على وجه التعلق المصحح للناعتية بالعرض والمجاز كما في قولك زيد متمول وماء
مشمس وهذا الاخير هو ذوق المتالهين هذا كلامه بعبارته واقول انه لا يخفى
على من له ادنى بضاعة من هذه الصناعة اما اولا فلان من فرض المعقولات مقابلة بالعوارض
العقلية يشترط ان لا يحاذي بها امر في الخارج ولذا لم يتوجه عليه النقض بلوازم الماهية فكيف
يكون له فرد في الخارج واما ثانيا فلان الموجود ليس افرادا عارضة للماهيات ولا حصصا
كما حقق في موضعه واما ثالثا فلانه ان اراد ان في كلام الشيخ ما يدل على ان الواجب فرد من
افراد الوجود بالمعنى المصدري المتبادر منه كما ادعاه فممنوع فان الشيخ وغيره قالوا نحن اذا قلنا
الوجود نعني به الموجود وان اراد انه فرد للوجود بمعنى الموجود فمسلم لكن لا يلزم من ذلك ان
يكون الوجود بالمعنى الذي فسر الكلام فردا موجودا في الخارج واما رابعا فلانه لا يخفى على
احد ان معنى قيام الشيء بذاته كما صرحوا به في موضعه انه ليس قائما بغيره لا ان له قياما ماله
حتى يلزم ان يكون نفس الشيء ونفيضه في نفس الامر فاذا فرض الوجود قائما بذاته كان
الموجود ما ثبت له الوجود لم يكن الوجود موجودا بذلك المعنى واستلزم فرض ثانيا نقيضه
فقوله ان الموجود ما ثبت له الوجود هو الدليل على ان الوجود القائم بذاته لا يكون موجودا
والعجب انه جعل ذلك دليلا على انه موجود واما خامسا فلانه اذا كان ذات الواجب نفس الوجود
فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر من كون الذات نفس الوجود
او يكون الوجود صادقا عليه صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول
اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود اعني المعنى العام البديهي المنتزع من الموجودات

او معنى اخص تسميته بعضهم بالوجود الخاص والاول ظاهر الفساد دون الثاني بعضهم ان يكون حقيقة
غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي انسان بالوجود
ومن البين انه لا اثر لتلك التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود
الذي فيه الكلام ولم يرتب عليه اثبات التوحيد كما مر ويلزم ايضا ان يكون الواجب ذا ماهية
قد برهن على ان كل ذي ماهية معلول له وعلى الثاني وهو ان يصدق الوجود عليه صدقا عرضيا
فلا يخفى ان صدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب بل لا يستدعي ان يكون موجودا وقد ذكر
ذهب المحققون الى ان الوجود معدوم واما سادسا فلانه اذا لم يكن الموجود قيام بالموجودات
لم يصح ما قرره اولا من ان سائر حصصه وافراده قائمة بالغير فيكون آخر كلامه منافيا لاوله
ثم كيف يكون نفس غيره بالوجود بيانا وقد حقق في الكتب الكلامية والحكمية ان لفظ الوجود
بمعنى بديهي مشترك بين جميع الموجودات والممكنات ويعلم بديهة ان كثيرا من الممكنات موجود
بذلك المعنى بل القول بكون الواجب هو الوجود المطلق من جهالات العقلاء ومنها انه
من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج ومنها انه ينقسم الى الوجود الواجب والممكن
القديم والحادث ومنها انه يكثر بكثرة الموضوعات ومنها انه يقول بالتشكيك وجميع ذلك
ما يستحيل في الواجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما الجهلة القائلون بان الواجب هو الوجود
المطلق مبني على اصول فاسدة من كونه واحدا بالتشخص موجودا في الخارج متشخصا بعين ذاته
ومستلزم لبطلان امور اتفق الكل عليها مثل كونه اوضح الاشياء مشتركا بين الموجودات
مقولا بالتشكيك معدودا من ثواني المعقولات وانضم كونه الوجود المصدري البديهي مبدا
لجميع الموجودات من الارضين والسموات مع ما فيها متصفا بالعلم والقدرة والسمع
الارادة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما ورد به الشريعة الحقة ما يقتضيه
صريح العقل باطل لانه كذب من يضلل الله فما له من هاد ولا يتوهم ان الشيخ في هذا المقام اتبع
كلام السيد المحقق في الحاشية لتجريد الكلام حيث قال ان الواجب هو الوجود المطلق
اي المعرى عن التقييد وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الموجودة فليس يصح كونها
موجودة الا انها منسوبة الى حضرة الوجود القائم فان السيد صرح بعد ذلك بان المفهوم

المعلوم

المعلوم من الوجود عارض لحقيقته وآلة لملاحظته والواجب هو تلك الحقيقة لا مفهوم الوجود
المعلوم العام العرضي الخارج عن الماهيات ولا يخفى انه حمل كلامه على هذا والا لم يترتب التوحيد
على ذلك التحقيق الذي ذكره لا عليه كما اشرنا اليه فيما مضى وانما المقصود ان هذا الواجب انما هو
مفهوم الوجود العام على ما اشرنا الى فساده واخرنا اليه في مواضع ثم ما ذكره من ان ذلك
ذوق المتألهين غير واقع بل مخالف لما ذهب اليه جميع ارباب الملل والاديان من زمن آدم
عم الى الآن بل جميع العقلاء من الحكماء والفضلاء ثم ربما يوجد ذلك كلام القاصرين من متفلسفي
الفلاسفة والحشوية والصوفية ثم لست ادري بان اي دليل يدل على ان ما سوى حقيقة
الوجود ليس واجبا لذاته والبرهان كيف يدل على ذلك الا الرأي البديهي البطلان وما ذكره بعضهم
في معرض الدليل على ذلك ما ينبغي ان لا يلتفت اليه وهو قوله لا يجوز ان يكون الواجب غير ما
او معدوما ومعدوما ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما ذكر في ذلك من الاحتياج والتركيب
فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه اذا رفع المطلق فرض كالمجرد والمعروض
محتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود
فتعين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج ولما افاد كثرة لا يكاد
يتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه
وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات فمعنى قولنا ان الواجب موجود انه
وجود ومعنى قولنا الانسان موجود انه ذو وجود بمعنى انه له نسبة الى الوجود الواجب
بذاته وبهذا احترزوا عن شناعة التصريح بان الواجب غير موجود في اصل كلامهم على
ما نص عليه وصرح به الشيخ ان الواجب هو الوجود المطلق واحد شخصي لا كثرة فيه
وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل
في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ولا بطريق الانقسام ولا الحلول
ولا الاتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن قانون الشرع
والعقل وما ذكره من انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع
ارتفاعه اي عدمه فيكون واجبا لذاته مغالطة وانما يلزم لو كان ارتفاعه اي عدمه لذاته

كتابخانه مجلس شوراي ملي

وجود تم بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر اللوازم
مثل العلية والعالمية فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشي بنقيضه قلنا
الممتنع اتصاف الشي بنقيضه بمعنى حمله عليه مواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا اشتقاقا
مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق العقلاء على ان الوجود المطلق من المعقولات
الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ما ذكره في بيان امتناع كون
الواجب ماهية موجودة من ان ذلك يستلزم الاحتياج كمدوح بما ذكره الحصر في
السلوكات وهو انا لا نم ان الوجود محتاج الى علة في الخارج حتى لو كان الواجب ماهية
موجودة وكان الوجود زائدا احتاج الى علة فانه ثبت ان الوجود لا يزيد في الاعيان
على الماهية بل زيادته في الاذهان فقط وهو اعتبار عقلي فلا علة له في الاعيان لا الماهية
ولا غيرها فيحتمل ان يكون الوجود زائدا على جميع الموجودات من الواجب والممكنات
كما ذهب اليه اكثر العلماء ويكون الفرق باستفادة ذات الممكن الى العلة دون الواجب
والوجود المصدري لا احتياج في شي منها الى السبب وكذا ما ذكره في امتناع كونه وجودا خاصا
مردود بما حققه الحكماء في كتبهم ومن اراده فليراجع الهيات الشفاء بعد ما نقلنا عنه
هذا الشرح ذكر كلمات واضحة تبطل ردها ما مهدناه ثم قال هذا على راي المشائين
واما على ذوق اهل الاشراق فحقيقة النور لا تعدد فيه الا باعتبار الشدة والضعف
والكمال والنقصان وغاية كماله هو المرتبة الواجبية وغاية نقصانه ان يكون عرضا
مفتقرا الى غيره كالانوار المحسوسة واما وحدة حقيقة النور فلان المراد بالنور هو
ما يكون ظاهرا بذاته مظهرا لغيره بان يكون حقيقته عين الظهور وهو اظهر المفهومات ولا تعدد
في هذا المفهوم من حيث هو هو وليس ذلك الا الفهوم وهما الا زخر معلوم ثم قال واما ان
غاية كمال النور هو المرتبة الواجبية فلان النور اشرف من غيره بديهة فلا بد من انتهاء
غيره اليه بحسب العلية وعدم افتقاره الى غيره ثم ما ينتهي اليه سلسلة الانوار يجب ان
يكون اشرفها واذا تمهد ذلك فلو تعدد الواجب لكان كل منهما اما في غاية الكمال فلا يكون
تعدد لا في الحقيقة ولا في المرتبة ولا بغيرهما وقد عرفت مبق اولا بل احدهما في غاية الكمال

والاخر دونه فلا يكون الناقص واجبا لان النور من الجهة لما كان كاملا لا يكون النقصان
مقتضى الماهية بل لازم المعلولية واقول انه نقل كلامه من الاشراق وفي النقل اختلال او المنقول
فاسد اما الاول فظ عند من له خبرة بمطالعة كتب الاشراق فانه كما ذكره مؤلفه جل جنابه
عن ان يكون متداولا للكل وارد ولا يطلع عليها الا واحد بعد واحد واما الثاني فلان المنقول
فلا يخفى على من له ادنى فطانة ثم لا يخفى على من له بضاعة في الصناعة ان الماهية الواحدة اذا
كان نقصانه مفتقرا الى العلة كان كماله ايضا مفتقرا اليها فافهمه فانه دقيق ولكن من الناقصين
المقترن على المحققين من المتالهين ثم اعلم ان هذا الشيخ لجودة طبيعة الزكية المزكاة عن
القوة العقلية لا يلتفت الى القواعد العقلية والشرعية المبتنية على الاصول والمقدمات
البديهية اليقينية وانما يتبادر الى المغيبات الكشفية ويدعي الاشراق والكشف في امور
اصول مصادمة لاوائل العقول ولا تنبه بانه لا يعلم الغائب من لا يعرف الحاضر ولا يجيء
مطالعه الاوراد فيها بما هو اطرفها فاورد ما ذكره في هذا الجمع المتهم بالشرح ما ابرزه في
العبارات التي سماها بالزورا المحقق ان حقيقة الواجب حقيقة كل شي وقلما ما بين الكل بما فرع
في الحكمة الرسمية ان حدوث شي لا عن شي ثم ان الشان في الحدوث الثاني ايضا كذلك على انه
المحدس بذلك فاذن المعلول ليس مباينا للعلة بل هو شان من شؤونه فالمعلول ليس الا ذاتا
محضا واقول بوحدته حقيقي فما لف الشرع والعقل مبنية على قياس فقهي والجامع مشترك لفظي
فان الذي توهمه هو الحدوث والحدوث يطلق على الذاتي والزماني بالاشتراك اللفظي والبراهين
المذكورة لاثبات مسبوقية كل حادث زماني بمادة لا يجري شي منها في مسبوقية الى وجوب الذاتي بل
الدلائل القطعية العقلية قائمة على ان الواجب بالذات يستحيل ان يكون مباينا بالممكنات وكيف يدعي الكشف
والاشراق في خلافه وما ذكره هذيان لا تسول به انسان فانما يتبعهم من طغاهم بعض الكلمات
المرموزة المستورة ويصدقه بعض الجهلة من العوام المحيلة الزمام ولعل صاحب الرسالة
ما عرف معظم المهم الاول اعني الكشف فبادر بالنقل والانتقال على ما هو عادته النفسية
الكريمة والعجب ان بعض الجهلة من الطلبة مع اعترافهم بانهم لا يفهمونه يستحسنونه ويفتخرون به
وذلك كما قال الشيخ في الاشارات وقد كان رجل يوصف لنفسه عليه في العقل والمعقول كتابا

المنصف

اتى عليه الفأون وهو حشو كله وهم يعلمون انهم لا تقية ولا فرعون سوى نفسه ثم ان العاقل
الناظر الى كتاب الله يعلم ان ذي [illegible] شانه ما كان يحل به بصواب وتقصير على ترجم الاشباح
وتخيلها ولا يتميز ونوعها انها رجع الموجودات الى ما خصها من الكمالات وانما الكمال
كمالات في حقيقة لا يرى توجه عليها الغاية وصارت الكمالية والهوس على ذلك وعلى كل
هذه الاحوال اكاد اشكر ويدل اللعنة فانه وان تضع به زمان اشتغال به فانه ينبغي على الفكر
المسائل الجليلة التي تشتغل باسباب اخرى عنها فاسمع وان كان الجهل قد ران على قلبك فخ [illegible]
ان يدم بك عذاب ما يليه [illegible] فرعون وقال انه لهذا المذهب وسائر ما سبعه من الافعال
القبيحة والاعمال الخبيثة اهلكه موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وما نقرب به ولم ينقل
عن فرعون ان المعقول لمبين اعتبار بالمحض سقط اخر ولم يجزم بما تقدم ولا دل دليل
ولا كشف صحيح ولعل فرعون ما صرح به لظهور فساده ثم قال كانك قد تفطنت لما نبهت عليه
المباحث النقلية ان انعدام الشيء بالكلية اذ كل ممكن لما كان جائز العدم لذاته فلا يجوز استغناؤه
بالذات حقيقة اذ لابد للكل جائز الزوال من شيء ذات باق وينتهي اليها ما يتطرق اليه جواز العدم
والا لكان له شيء اخر وهو اقول هذا توهم فاسد مبني على عدم التمييز من العدم المطلق الذي هو
الممكن جوازه ومن العدم الطاري والفرق بين الامكان الذاتي والنفس الالهي مدفعه انفهم بوجوده
اخر ولا يذهب عليك ان هذا وامثاله ما ذكره في رسالة الزوراء كما اشتملت به من اشتراط الساعة زاده الله
نعم انكار الحق وترجيح الباطل لا يخفى على من له بصيرة صحيحة الله والمكبين على المشتغلين بلا هم
ما يليون عن سلوك الطرق المستقيمة الا العادم وما نفهم من بعض اهل الفقه مخففين
شوارد الحقائق تارة بحواجهم المضطربة لتقادم صراعهم الشكوك وبكثرة الشبه واخرى بمعاهم
المشوشة ايجان العوم والخيال وتلاطم امواج [illegible] الخرفة التي تعود بعضها الشم الجليل
هم المتخطفون في سلك عموم الانعام بل اضل لشدة انهماكهم في مهاوي الضلالة وارتفاعهم على
مساعد الجهالة وكيف لا يكون كذلك وقد صرح ائمة الكشف والمعتمدين بان الشيطان انما هو
مظهر اسم المضل الذي هو اسم جليل لما في الضلال والاضلال فانما الطالب السالك الى الله يجتنب
عنهم كانهم شياطين الحكمة وقواطع المعرفة اخاف ان يحملك سهم فالحذر الحذر ومع ذلك فلا

افترضه بل

بعضكم من الما اذا كان المنع معه ظاهر البيان قد نجز ونودي ان لا عاصم اليوم من امر الله الا من
رحم فكنت من المغرقين ولعمري انه يجالسه بالذي من المقابح بل بما عليه من المطاعن وما عنده من
الفضايح الضايعة والصنايع الغير النافعة تصور نفسه فرعون سلاطين المعرفة وقارون
اساطين الحكمة فلقد نرده اليه بان الاطغيانا ولا البيان الاعصيانا ولا ان محمد لجي الا فكيا عن
الحق اللهم سلط عليه موسى لهذه من المعالي التي تتصور جامحا سن كمالاته واسلافه ونظره ما اكبه
عليه من لجي المال وجد ما لا ينفعه المال كاشاته واخلاقه ثم انه جعل كعبه هو العلة الكلي شقاوة
والمثال الكلي شقاوته وغوايته فانه لكونه في صلب ادم استكبر ابليس عن عبادته ولذلك طرده الله
عن سعادته لا بل عدم المناسبة بينهما اوجب استكبار الشيطان عن امر الرحمن ولو وجد خلق ادم
من طينته اخر له ساجدا وصار المطرود له عابدا ثم لا تحقق على الوفا ان غاية تحقيق الزوراء تقليد
قوم تبعوا بديهة الوهم ولم يفهموا المقصود انهم على ادراك معنى غير الوجود البديهي الا محيث ادعوا
الموقة حسبوا انه حصل كل شيء ولعل وجها اختياره هذا المذهب جهل او عدم اقتداره على تصور معنى كون
اخفى من هذا المعنى اعلم ان العقلاء اختلفوا في كيفية نسبة الوجود الى الماهية فذهب بعضهم الى ان
الوجود بالمعنى المصدري قائم بجميع الموجودات من الواجب والممكن وموجودية الشيء عبارة عن قيام
فرد من افراد الوجود به والوجود موجود بذاته كما ان الوحدة واحدة بذاتها وذلك مذهب المتكلمين
ومحققي الحكماء [illegible] لكنهم اما الواجب فهو فرد من افراد الوجود القائم بذاته لا قيام
وجود به ومفهوم الوجود المعلوم عرض عام بالقياس اليه وكنهه غير معلوم وهذا هو المشهور من مذهب
الحكماء وبعض اهل الكمال في الواجب كما ذكرتم ولكن في الممكنات لا قيام الوجود بها بل
معنى ارتباطه به وذلك التعلق بجوده الحقيقة بمعنى تقررنا بوجوده انه لمنشئه وبعضها الى
حقيقة الوجود القائم بذاته لان الموجود قيامه فمعنى الموجودية ذو وجود كالذي معنى الحقول الله
ذو مال فيكون حقيقة الواجب هو الوجود المطلق المعرى عن الوجود المطلق
المعرى عن القيود وهو جزئي حقيقي فالوجود جزئي والموجود كلي وهذا المذهب هو
الذي استحسنه السيد المحقق وقال لا يدركه الا اولوا الابصار واولوا الالباب الذين خصوا
بالحكمة وفصل الخطاب ولا يخفى عليكم ان ما ذهب اليه الشيخ في الواجب غير مطابق

ثم من المذاهب الثلثة اما الاول فظاهر واما الثاني والثالث فلان الذاهبين اليهما قالوا
المفهوم العام من الوجود ولا يتيسر لهم القول بذلك كما عرفت واضطروا الى ان الوجود
المصدري امر اعتباري انتزاعي غير موجود اصلا غير قائم بالموجودات لا بالواجب ولا بالممكنات
والمراد بالوجود حقيقة على الاطلاق انما هو الموجود ثم ان مفهوم الموجود الذي اصطلح
ما يختص من الافراد فهو بحسب النظر اما ان يكون ذات الكل او عرضيا للكل او متعددا فالاول
مذهب جمع من الاشراقية وقوم من الصوفية والثاني للحكماء والثالث للمتكلمين وربما
يتراءى من بعض اقوال بعض الحكماء ان بعض المتأخرين من الحكماء والذاهبين الى ان
الوجود عرض بالقياس الى افراده فالواجب تعالى انية وحقيقته قولنا ماهيته انيته
انه لا ماهية له وذلك لان كل ما له ماهية فهو معلول ويتضح ذلك بما نقول من كلامهم ان الموجود
على قسمين قسم من شانه ان ينفصل العقل الى ماهية ووجود وقسم ليس من شانه ذلك وانما هو
موجود بحت لا يحتمل ان يصل هذا النحو من التقسيم العقلي اذ كل ما يقبل ذلك التقسيم فهو ممكن
على ما بينوه في كتبهم قال المحقق الطوسي ان الذي فطنة الذهن الى ماهية ووجود بحيث ان
امتنع وجودها الا بجزء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات افراد
معقولة لا تنتهي فيها الا مانع بل يمكن الى غير النهاية وقد علمت ان كل ما وقع من جزئيات
كلي تحقق الممكن بعد فاذا كان هذا الواحد واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود فهي اذا الامر
كلية امكن جزئياتها لا لذاتها اذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجبا ممتنعا هذا خلف
لغيره وهي غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير الماهية هذا كلامه بعبارته وتقريره على الوجه الملخص
ان الواجب لذاته لو انقسم بحسب الذهن الى ماهية ووجود لكان الماهية كلية فاما ان يمتنع
فاما ان يكون لها جزئيات غير متناهية فلا يخص وجود شيء من تلك الجزئيات بنفس الماهية لامتناع
الترجيح من غير مرجح واذا لم يجب وجود شيء من تلك الجزئيات لنفس الماهية لم يكن الواجب
لذاته واجبا لذاته هذا محصل كلامه ولا يخفى ان منع قوله كل ماهية كلية ولم لا يجوز ان
يكون بعض الماهيات مستحقا لذاتها والكلام منا الى شيء ثم ظاهر هذين المذهبين اشتغهم
ما ذهب اليه الشيخ وارتضاه وكيف وقد بالغ في بعض تعليقاته في ابطالها عن ما ظهر من

لم يذهب

وجوده

النظر

من النظر فيما نسب الى التجريد ظهر ما ذكرنا عليك انه خالف جميع المنتسبين الى الملة الاسلامية بعقيدة
وما سبقه فيما ذكره الا بعض الحشوية ممن لا يلتفت اليه وما قصر في اثباتهم على ابطال
مذهبهم كثير من هذا ما تم منهما اتحاد النفوس على ما سنفصل وليس هذا اول قادح وتعرض
في الاسلام واما السابقون على الملة الاسلامية فكلام الملليين منهم يدل على ما ذكره
المتكلمون الا قليلا فانه يوافق مذهب الحكماء واما غير المليين منهم فالمتألهون ذاهبون
الى المذهب الاخير على ما نص عليه جمع كثير منهم الشيخان ابو نصر وابو علي والرواقيون قال بمذهب
الاشراقيين والسابقين ما وصل الينا كلامه الى ما ذهب اليه المتكلمون وتبع ذلك في الف
لمذهب الشيخ وما الحاصل مذهبه وتحقيقه في الف لمذهب كل من وصل كلامه الينا ممن يعتد به من
العقلاء منا وقال الامام الحكماء احتجوا على امتناع مغايرة وجوده تعالى لماهيته بان قالوا لو كان
وجوده مغايرا لماهيته لكان اما ان يكون ذلك الوجود متوقفا على تلك الماهية او لا يكون وعلى الثاني
يكون غنيا عن الماهية فلا يكون عارضا اذ كل حال مفتقر الى محله فيكون وجودا ومن وجودا
لذاته بذاته وهو المطلوب وان توقف كان محتاجا الى تلك الماهية وما هو محتاج الى الغير ممكن لذاته
فلو سلمنا انه كان هو الواجب لزم تقدم الشيء على نفسه او كون الواجب موجودا مرتين
وان كان غير ماهية الواجب لزم امكانه ثم قال والجواب انه لا نزاع في شيء مما ذكرتم الا في قولكم
ان العلة يجب تقدمها على المعلول بالوجود فلو كان الواجب علة لنفسه لزم ان يكون
متقدما على نفسه بالوجود وانه محال لان الماهيات اما قابلة لوجوداتها والقابل يتقدم على
المقبول وتقدم الماهية الممكنة على وجودها ليس بالوجود لما ذكرتم فاذن تقدم العلة القابلة
على المعلول ليس بالوجود وجاز مثله ايضا في العلة الفاعلية واجاب عنه المحقق الطوسي
بانه ليس الوجود الذي يحصل للماهيات بحسب الامر وانما زيادته في التصور واقول
هذا الجواب صحيح ولكن ارباب المذهب الثاني لا يتيسر لهم ان يجيبوا عن معارضة الامام
باصحه ويمكن ان يقال من قبلهم ان العلة متقدمة فيما هي علة فيه فان كانت علة للوجود
كانت متقدمة في وجودها على المعلول في وجوده سواء كان المعلول موجودا او غيره وذلك
لا محالة ان كانت علة لامر اخر كانت متقدمة في ذلك الامر والعلة القابلية علة للمقبول

لا الوجود فهي بعينها من جهة القبول لا من جهة الوجود بخلاف العلة الفاعلية ولا يلزم تقدم القبول تقدم المعقول فلم يلزم ان يكون العلة القابلية متقدمة على المقبول بالوجود دون الفاعلية وزيادة توضيح ذلك انه لا يلزم من كون الماهية بما هي ان يكون وجودها سابقا على ذلك اللزوم في الوجود فان كون الجزء علة لماهية الكل لازم للجزء وكذا الامكان لازم للماهية مع عدم تأخرها عن الماهية بالوجود ولوازم الماهية لا يلزم في كل حال ان يكون موجودة و انما وجودها تابع لوجود الماهية القبول فيكون قبول الماهية له سابقا على وجوده لان قبول الماهية له ليس هو وجوده بل لذاته شيء وقبول الملزوم له شيء سابق على لزومه ووجوده شيء اخر وهو تابع لوجود الماهية وفرق بين وجود اللوازم ولزوم اللوازم والماهية قبل الوجود علة اللزوم ومع الوجود علة لوجود الملزوم هذا غاية ما امكن ان تحقق من قبلهم مع امكان البحث والمناقشة فيه والحق ما حققه المحقق ثم الامام ذكر خمسة وجوه من التدليل الحكماء معارضات الاول ان الوجود اما ان يقتضي التجرد او اللاتجرد او لا يقتضي شيئا منهما فعلى الاخيرين يلزم امكان الواجب وعلى الاول مساواة الواجب والممكن مع افتراقهما بعدم المساواة الثانية حقيقة الواجب غير معقولة ووجوده معقول فحقيقته غير وجوده الثالثة الوجود اضافي لا يمكن تعقله الا بين امرين فلا بد من حقيقة اخرى يكون عليها بان الوجود واجب الرابعة لو كانت حقيقته الوجود بقيد سلبي فاما ان يكون مؤثرة لمجرد كونه موجودا وساير الموجودات مساوية له في تمام الوجود فيلزم ان يكون كل واحد من الموجودات مبدأ لمثل ما هو الواجب مبدؤه اذ كل منها فيه اوله مثل ما هو مبدأ الايجاب واما ان يكون مؤثرا بقيد السلب او بتوسطه فيلزم ان يكون السلب موجبا للثبوت الخامسة لو كانت حقيقته الوجود لزم اتصاف كل موجود من الموجودات بمثل حقيقة الباري بكونه مثلا بالضرورة انه يمتنع ان يكون كل ذرة من ذرات الكائنات موصوفة بحقيقة الله تعالى ومن هو اكثر ذلك كافر بعقله واجاب المحقق الطوسي عن جميع ذلك بان الوجود عرضي مقول بالتشكيك على الموجودات الخاصة وحقيقة الباري انما هو الوجود الخاص لا المطلق فلا يلزم شيء من المحذورات ثم الامام اورد على المعارضة الثالثة كلاما وقال فان قال قايل ان الوجود الذي هو بديهي الوجود

العام

العام والذي هو نفس هوية الباري هو الوجود الخاص فنقول فيجيب بان الوجود الذي هو حقيقة الواجب اما عين الوجود العام واما العام جزء منه واما لا هذا ولا ذاك والاول يستلزم ان يكون حقيقة الباري تعالى مركبا من العام والقيد وذلك القيد اما وجودي او عدمي لا سبيل الى الثاني لان الهوية موجودة والمعدوم لا يكون جزءا للوجود وايضا القيود السلبية معلومة للبشر والوجود معلوم وبذلك يتقيد مطلوبنا ولا الى الاول والا لزم تركيب الواجب وايضا الوجود العام اما قائم بذلك الجزء واما ذلك الجزء قائم بذلك الوجود واما كلاهما قايمان بشيء اخر والكل باطل اذ على الاول يلزم قيام وجود الباري بماهيته وعلى الثاني يلزم ان يكون لكل وجود استعداد قبول هوية الباري وعلى الثالث مثل ما لزم على الاول والقسم الثالث اعني ان لا يكون الوجود العام عين الخاص ولا جزءه بل يكون موصوفا بالوجود العام يستلزم ما ادعيناه من ان وجوده تعالى عين هويته واقول يمكن ان يختار اولا ان الوجود العام عين الوجود ومن بداهة العام لا يستلزم بداهة الخاص حتى يلزم لما تقدم في العقل لكن جزء كما اخذنا في الخارج وثانيا ان الوجود العام جزء للهوية العقلي الذي هو عرضي بالقياس الى الهوية الذاتية الخارجي فلا يلزم تركيب حقيقته واما ما ذكره من انه يلزم على تقدير الجزئية العلم بحقيقة الواجب فيمكن دفعه بمنع قوله القيود السلبية معلومة اذ كل سلب مقابل للايجاب ولا يحصل العلم به الا بعد حصول العلم بالايجاب المقابل له ومن الجائز ان يكون بعض المعاني الايجابية غير معلومة لنا وايضا اكثر المقدمات التي ذكرها لاستحالة هذا القسم مستدركة اذ يكفيه ان يقول لو كان العام جزءا لزم تركيب الواجب فانه لنا ان نختار من الاقسام الثلاثة المذكورة التي ذكرها اخيرا ان الجزء الاخر قائم بالوجود وما ذكره في ابطاله من انه يلزم ان يكون لكل وجود استعداد ان يقبل هوية الباري تعالى ممنوع وعلى تقدير تسليم ان كل ما يقبله العام يقبله الخاص لا يلزم ان يكون الموجودات مستعدة لتقدير حقيقة الباري تعالى اذ الجزء الاخير جزء للوجود الخاص ولما فرضنا ان الجزء الاخير جزء الوجود الخاص والخاص عين هوية الباري بل استعداد قبول جزئها وان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الاقسام الثلاثة باطلة ولا نم ان الكلام الوجود الواحد بل في الماهية الواحدة

الوجود وما كان الوجود الخاص نفس حقيقة الواجب وكان ركبا من الوجود العام والقيد
كان الخاص بسيطا واحدة وثالثا ان الوجود العام ليس نفس الخاص ولا جزءه ولا يلزم من
ذلك الا تغايرهما في العقل وهذا ضعيف واما تغايرهما بحسب الخارج وانما يلزم ذلك
لو كان الوجود العام موجودا في الخارج ثم يستعمل لتوضيح جواب المعارضة الثالثة انه
ان اردتم بقولكم وجوده معلوم ان وجوده متصور بالكنه فذلك ممنوع وان اردتم انه متصور
بالوجه فهو غير مفيد لان يشبه اسم كذلك ولئن سلمنا ان وجوده متصور بالكنه لكن لا نم ان
وجوده الخاص متصور بالكنه وايضا غاية ما لزم من هذه الشبهة ان حقيقة الواجب
ووجوده متغايران بحسب العقل وليس لنا فيه نزاع وانما النزاع في عدم تغايرهما في الخارج
وقال بعض الفاضلين في تحرير جواب المعارضة الثالثة ان في الواجب وجودا خاصا
هو حقيقته ووجودا عاما عارضا للاول والوجوب نسبة او كيفية بينهما ولا يخفى
ما فيه والاقرب ان يقال عندهم ان من لم يرد بالوجود معنى وبالوجوب معنى اخر يكون احدهما
موصوفا بالاخر زائدا عليه بل هو شيء واحد بسيط ولا يمكن ان يشرح اسمه الا بلفظ مركب
والامور الحقيقية لا يستدل عليها بالالفاظ فان اللفظ ربما كان مركبا والمعنى واحدا
وربما كان بالعكس فالبارئ تعالى لما كان موجودا لا بغيره ووجوده نفسه ولا يحصل له الوجود
من خارج قيل بانه واجب الوجود ليتميز بذلك عن الممكن الذي استفاد الوجود والوجوب
من الغير ومما يؤيد ما ذكرنا ما ذكره الشيخ من ان واجب الوجود معنى بسيط لا يمكن ان يعبر
عنه الا بلفظ مركب وهو قولنا واجب الوجود واما تحرير الجواب عن المعارضة الرابعة
والخامسة فظاهر وتحقيق الكلام في هذا المقام يحتاج الى محل اوسع ولا بأس ان نشير
ههنا اشارة خفيفة الى ما تحقق لدى المحققين من مذهب الصوفية فنقول قال بعض الاعاظم
الصوفية اعلم ان حقيقة الحق المسماة بالذات الاحدية ليست غير الوجود البحت الذي
الوجود من حيث هو هو موجود لا بشرط التعين ولا بشرط اللاتعين وهو من حيث هو منزه
عن النعوت والاسماء وذلك لانه قد ثبت ان الوجود الواجب ليس له مهية وانما هو
موجود بحت فهو اما الوجود الخاص او العام او المطلق لا سبيل الى الاول

والا لكان بعضها زائدا عليه والثاني ما لم يتعين لم يوجد فلم يكن واجبا وايضا يلزم ان يكون
له ماهية كلية فيلزم امكانه ولا سبيل الى الثاني لان الوجود العام المقول بالتشكيك ليس
الا في العقل ولا وجود له في الخارج فتعين الثالث فهنا فالواجب هو المطلق واقول لا
يخفى ما في هذا الاستدلال من القصور والاختلال لكنهم لا يعتمدون على الدلائل العقلية وانما
اعتمادهم على المكاشفات الذوقية وتحقيق مذهبهم على ما فهمت من كلامهم المنتزه المنزه
ان الواجب هو الوجود الحق الثابت المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص وما سواه
لمعة منه وظل ضئيل لانه كل الوجود فلا يسع غيره الا انه بكل شيء محيط وعلى كل شيء شهيد والموجود
من حيث هو هو موجود متقدم على كل متعين من الموجودات فتارة يتجلى بالكل وليس موقوفا
على وجود الاشخاص والمشخصات لانه موجود بذاته اذ كون الوجود المقيد المتعين بالعموم
والخصوص من حيث التعدد فتارة يتجلى بذاته وفقر الاشياء اليه ودوامه وزوالها ولقد صدق
من قال مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة اذ هي بلا هو لا شيء فكيف تقارنه ولا وجود
لها وما سواها غير موجودا في العقل فهو غيره عقلا لا بالمزايلة فانها به هي اذ لا وجود سواه
فهو الواحد القهار له وحدة وقهر وحدة الاشياء وقهرها غير ذاته وهي المراد بالوحدة الذاتية
واعلم ان الاشياء كلها اظلال لذلك الوجود المطلق الواجب والكائنات فيها وجود على من فوق
الوجود قبل الوجود الى رجعى كل في المبادي العقلية فرتبي في النفوس الفلكية [illegible] عليه
قبول الوجود الذي لا ينفك عنه والا لكان العدم الصرف قابلا للوجود وهذا هو المراد
بالاعيان الثابتة في السنة القوم فاذا حصل الاستعداد في سلسلة الاسباب والمثبتات
ظهر باسمه النور ولا ينقطع فاذا زال الاستعداد فيه وسقط عن قبول الوجود
في الخارج والوجود بحاله لا يتغير عن حقيقته اذ الزائل الباطل هو استعداد المحل عن
قبول الوجود الخارجي لا الوجود والا لكان قابلا نقيضه الذي هو العدم وهو المعنى بقوله تعالى
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وتلك الهيئات هي
الظل الممدود والمراد بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا
الشمس عليه دليلا ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا فمد الظل ايجاده ومعنى كونه باسطا وطلها

ساكن ابقائها والشمس التي من جعل وليلا هو العقل اذ لا امتياز عن الوجود الا في العقل ولا وجود لها
الا فيه والتشخص هو اعدامها بعد الوجود ولهذا وصفه بالعسر لكن كلما الا يعسر وجوده دفعة
بل القليل اليسير وهذا معنى قوله ثم والعدم جمع الاركله وبالجملة اذا اضيف صورة مخصوصة
صورة معلومات الحق التي هي عين ذاته الى وجودها المخصوص حصل الامكان والممكن
في العقل وهو اضافة من ازمن المخصوصين في العقل من حيث انها مخصوص واما اذا
لم يعتبر بخصوصهما لم يكن امكان مخصوص وممكن من حيث هو مخصوص واجب من
حيث هو هو والممكن ما لم يجب لم يوجد فهو واجب من تلك الحيثية ايضا بالغير والاضافات
امور اعتبارية والامور الاعتبارية يعلم فظهر ان لا موجود سوى الله اذا اعتبرت الاعتبارات
فالاعيان اصل خالقيته ومثارها ونسبة الحق اليها اصل سائر صفاته وهذا اصل الحاصل
صفات صفاته وصورها اسماؤه مثلا ماهية الانسان اي الانسانية صفة له وفاتحته
اي الناطقية صفة صفته والماهية مع الوجود كالانسان اسم له وما كان موجودا بالابداع
كلماته قال الله تعم في حق عيسى عم وكلمة القاها الى مريم وقال اليه يصعد الكلم الطيب
فكلمات الله التامات وتاثيراتها افعاله فظهر ان لا مؤثر الا الله وان صفاته لا هو
بالاعتبار العقلي ولا غيره في الخارج فاذا كان الحق الثابت هو الذات ظهر معنى قولهم
التوحيد اسقاط الاضافات وقول امير المؤمنين علي عم كمال الاخلاص نفي
الصفات ولعلك تقول اذا كان الامر على ما قلت فقد اختلط الواجب بالممكن ولزم التغير
في ذات الواجب لوجود التغير للاشياء واذا كانت العالمية عين الوجود فما لم يوجد لم يوجد
ولا علم فاعلم ان الفرق بين ما سبق فان الكلي من حيث هو الكلي الذي يشتمل الوجود العقلي
والخارجي والعقلي والممكن كل واحد واحد من اشخاص الماهيات العقلية التي هي جزئيات
عقلية بلا اعتبار امر زايد وكليا مع اعتبار قبول التركيب اي الكلي المنطقي وعقلي
مع اعتبار نسبتها الى الافراد الخارجية وكل متشخص من اشخاص الانواع منسوبا الى
وجوده الخارجي بلا غلط واما التغير فاصل الوجود اصلا بل في نسبته الى الافراد
اشخاص الماهية الغير القارة كالحركة والزمان واشخاص الانواع الدائمة كالكائنات القارة

اشخاص

ولا ضير في حصر انواع الجواب عن السؤال الاخير فهو ان الوجود كله حي واحد وكله معلوم وعلم
وعالم لكن اذا امتلط شيء من الظلال كالنور المختفي ولم يظهر منه الا لمعة يسيرة هي الوجود المحسوس
واحتجب الادراك وسائر الصفات والامتناع في بعض الصفات بعضا فان صفات
جلاله ساترة لصفات جماله التي هي العلم والادراك وهي الحي النورية فهو سالك الخفي حيث
ليس بعالم ومن هذا الوجه يمكن نفي عالم هو الممكن بهذه الخصوصية لمنعه من الادراك ومن حيث
كونه وجودا عالم ولو تجرد فكان معلوما فكان عالما اذ الوجود كله واحد وكل وجود عالم
مشوب بالعدم وعدم ادراكه لاختلاط العدم فلو صفى الوجود لكان عين الادراك فلو حذف
التعينات لما لها وتب الموجودات في شيء ما حتى ان وجود الجماد في حضرة الكشف والعيان
لا ينفك عن العلم وهذا ولا تحاول اثباته فليسترح الطالب بالعيان فثبت بما ذكرناه على
ان يد منهم ان الوجود اعني الموجود من حيث هو موجود حقيقة جميع الاشياء وهو كلي
طبيعي وجزئي من حيث هو اي لا بشرط شيء حقيقة الواجب فلا يكون الواجب جوهرا او عرضا
او شيئا من الاشياء فان قلت حقيقة الواجب على ما ذكرتم كلي طبيعي وكل كلي لا يوجد الا في
ضمن افراده فلا يكون الموجود من حيث هو واجبا لاحتياجه الى الفرد قلت لا نسلم ان كل
كلي كذلك وانما ذلك حكم الكليات الممكنة واما مطلق الكليات فليس كذلك بل الامر في
الكلي الواجب بعكس ذلك حتى ان الجزئيات تحتاج اليه الوجود والتقوم تحتاج في ظهوره
الى الجزئيات واما في الوجود فالجزئيات محتاجة اليه فان قلت الوجود مقول بالتشكيك
والمقول بالتشكيك لا يكون عين الافراد قلت ان اريد ان الوجود مقول بالتشكيك على
الماهيات عندهم لكن لا نسلم في ذلك كون الوجود حقيقة الافراد وماهية لها وان اريد انه مقول
بالتشكيك على الوجودات من حيث هو وجودات فان الوجود مظاهر العقل والخارج و
الاختلاف بالتشكيك انما هو في ظهوره في المظاهر لا في نفس الوجود ولعله يختلج في وهمك انه
اذا كان الكل حقا فاذا يطلب السالكون والى من يتوجه السائرون فان اختلج في وهمك ذلك
فاعلم ان الحق تعم له ظلمات ونور كلها حجاب لذاته وهي غير صفاته قال يرون الله مطعونا
بالنظر حتى يصلون الى التوحيد ثم يخرون فيه ذلك هذا باسمائه وصفاته وهو الرجوع بعد

[illegible]

منها انهم

جهة الوحدة بحسب النظر غير متعددة من [illegible] الى [illegible] ومن صفة الى صفة الى الاسم الاعظم وهي
فيه خاص في ملكوت السموات [illegible] عالم الملك والتجرد عن ملابس الحس كما قال
عيسى على نبينا وعليه السلام لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين ثم يتجرد عنه الى عالم
الجبروت فيتصلون بالانوار التامة العقلية العقل الاول ثم بعد ذلك الفناء في
[illegible] وجود المطلق بمحض الوجود الحق والمحو بالكلية فان كان الوصول الاول هنا
[illegible] حقا والحق والسير هنا سير السعود ويسمونه مقام الطمس والفناء في الله
ولا يكون قبل [illegible] الاجل ومن هنا ظهر ان الحق لا يعرفه الا هو ولا يحيطون به علما فما يحصل
ويحصل من كلمات المتصوفه ومقالاتهم التي اخبروا بها عنه كانت [illegible] على قدر عقله
الكمال ومعنى المقال [illegible] ما لاحقته [illegible] ان النص لم يخرج من [illegible]
توحيد الواجب بمعنى [illegible] ذكر عنه اشار الى تنزيهه وتوحيده باب الوجود فقال والادلة
والبينات كثيرة وقد بينا ان واجب الوجود واحد فليس بين واجبي الوجود بل [illegible]
الى [illegible] وهو ان الواجب الوجود بذاته ضرورة استحالة التعدد والتميز ويمكن ان يبسط
من ذلك برهان على اثبات الواجب وهو [illegible] وواجب الوجود لا شريك له في الاعتقاد اذ كل
ما هو عليه فيكون [illegible] العالم انه [illegible] وهو انه لا يجوز ان يكون [illegible]
واجب [illegible] ان الواجب في الوجود فيكون ممكنه وكل ممكن يحتاج الى علة [illegible]
احد الواجب [illegible] علة فيكون الواجب [illegible] ذاته [illegible] محتاجا الى علة فلم يكن واجبا لذاته
قال الشارح ويمكن ان يستدل على نفي التركيب [illegible] وجود الجنس والفصل [illegible]
اما الاول فلعدم الجنس واما الثاني فلما [illegible] ذهنا وقد ثبت ان وجود الواجب عينه
فلا يجوز كونه مركبا منهما وهذا من سوانح الوقت فقول ان اراد انهما متعددان بحسب الوجود الخارجي
[illegible] ان اراد انهما متعددان بحسب الوجود الذهني [illegible] لكن [illegible]
[illegible] عينه [illegible] الحكم [illegible] القديم [illegible]
يكون [illegible] الوجود [illegible] وكان [illegible] من سوانح الوقت [illegible] الوجود [illegible]
يكون فيه [illegible] ان [illegible] فانه [illegible] بوجوده [illegible] لا يكون فيهما [illegible]

الذهني

التي ذكرها لا فان اراد ان وجودهما لا يكون غيرهما بحسب الذهن فيمنع المقدمة الاولى وان اريد
بوحدة الجنس والفصل وحدتها في الذهن ولزوم التغيير [illegible] وان اريد وحدتهما في الخارج
فان اريد به ان وجودهما لا يكون غيرهما بحسب الخارج فرد في المقدمة الثانية ويمنع حصوله
على تقدير ولزوم التغير على تقدير اخر بما عرفت في المقدمة الاولى
على اصل [illegible] الواجب [illegible] الوجود المطلق وقد ثبت ان لا جنس له
ولا فصل له فلا يكون الواجب جنس ولا فصل لكنك قد عرفت فساد اصل [illegible] القائلون بان
[illegible] الواجب [illegible] الوجود [illegible] المعلوم لا [illegible] هذا الاستدلال [illegible] ان يكون
[illegible] على تقدير [illegible] مركبا من الجنس والفصل ويمكن ان يستدل من قبل
[illegible] من القائلين بان الواجب لا [illegible] بانه لو كان له جنس وفصل [illegible]
ومن قبل [illegible] بان الجنس والفصل [illegible] الخارج لكن العقل [illegible]
ذلك [illegible] الخارج من حيث انه جنس [illegible] فصل [illegible] على ما [illegible]
وصرح الشارح في مواضع عديدة من كتبه فلا يكون الواجب مركبا والصفات [illegible]
[illegible] واجب الوجود ليس [illegible] و [illegible] لا يجوز ان [illegible] الواجب [illegible] ذاته
صفاته فان الشيء الواحد البسيط لا [illegible] عن ذاته والا لزم ان يكون البسيط قابلا وفاعلا
فيكون فيه جهتان فاذ قلنا [illegible] لزم [illegible] هذا ما ذكروه واورد عليه [illegible] كثيرة
[illegible] لا [illegible] انا [illegible] ذواتنا واحدة مع انا [illegible] قال
ولنا [illegible] الفاعل [illegible] فان القابل هو البدن مثلا والفاعل هو
النفس بواسطة [illegible] ان واجب الوجود واحد من جميع الوجوه واعلم انه
ان الواجب من كل المتقابلين [illegible] اشرفهما الذي هو العلم [illegible] الكمال
وكيف [illegible] ان يكون متصفا بالكمالات [illegible] عالم قادر حي [illegible]
واحد من جميع الوجوه وكل ما [illegible] من الجسم [illegible] مع الغير او من الغير [illegible]
[illegible] والجسم [illegible] للجسم والجسماني بل [illegible] الثاني [illegible] امتناع الجسم [illegible]
فلا [illegible] واعلم ان الامور [illegible] المتشابهة المفارقة قوة او قدرة [illegible] كانت

الوجود

انا رجا وانما انها اشتر افقه واضدادا ان كانت متمالفه وقد يخص بالضد المانع بالقوه
وبالند المكان فيها وربما يطلق الضد على المقابل الوجودي المعاقب على الموضوع كالند
على المثل والحق ان الحق الاول تم شانه لا ضد له لاستغنائه عن الموضوع ولامتناع من
يا نفه قوه او تقارنه قدرة ولاند له منزه عن المثل والكفو والشبه قوه وفعلا لما مر من تفرد
وجوب الوجود وغيره اليه فهو اقدر واقوى من كل ما عداه ولا يثبت الى انه لا شريك له
بالجسمانيات والاجسام وله الكمال اي العظم الاعلى الذي هو فوق كل عظيم وذلك بسلبه
سلب جميع النقائص عنه والكمال التام الشامل لجميع الكمالات وهي الصفات الثبوتيه [illegible]
الاعظم والنور الاشد لما مر من فيحتاج الى قابل معدوم وعدده والجوهر مجتنبا لجنس الجواهر
فحقيقة الجوهريه يفتقر الى الخصص التي هي جنس ويحتاج الى الفصل ويلزم التركيب
هيولي المشهور ولو لم يكن [illegible] على ما هو ان المعنى [illegible] الجوهر بمعنى ان دليل [illegible]
وقيل هو ان الواجب لا ماهيه له والجوهر ماهيته اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وقال
الشم هو لا مبني على [illegible] الوجود [illegible] الاول [illegible] الماهيه مطلق
على الصورة العقليه التي [illegible] السؤال [illegible] هو الواجب هنا [illegible] فان الحكما
ذهبوا الى ان ثبوت الماهيه له [illegible] اذ كل [illegible] يمكن [illegible] الى
يمكن غيره [illegible] والجوهر له [illegible] يمكن [illegible] عليه اي مثل
الحق الاول الموصوف بما ذكر من الصفات الاحكام باصلاف هيهنا [illegible]
اختلف [illegible] وصورها واعراضها وحركاتها ومراتب اركان العالم [illegible]
الاصلاف المذكور يدل على وجوب مخصص منزه عن الان والضد والند موصوف بصفه
الكمال والشرف فان العله الاخيره لتلك الامور اعني مخصصها الاول الذي [illegible] لو لم يكن
موجودا لزم الدور او التسلسل ولو لم يكن منزها عن الضد والند لم يكن مخصصا اولا لافتقاره
لو لم يكن منزها عن الان لكان جسمانيا لامتناع كونه جسمانيا والا لكان محتاجا الى الغير [illegible]
في الكميه بل يكون كل جسماني له ضد [illegible] والا لم يكن منزها عن الضد والند
ضرورة [illegible] الى الان [illegible] الاجسام والامور التي له فيها ولو كان المخصص

المذكو

المذكور جسمانيا لما حصل الاصلاف واشار اليه بقوله ولو اقتضت الجسميه هيهنا لما اصلفت فيها
وبعد ذلك يظهر لزوم اتصافه بالصفات المذكورة ولا يخفى ان ما ذكرناه اظهر وادق مما ذكره
الشم من ان المص اشار هيهنا الى برهان يدل على اثبات الواجب وتقريره ان اصلاف الاجسام
الاشكال والمقادير وغيرها ليست بواجب وهو ظ فلا بد لها من علة وليست الجسميه المطلقه والا
لاشتركت الاجسام ولا الجسم المخصوص بها لان الكلام في تخصيصها ولا جسمانيا لان [illegible]
بكون ان الاجسام ليس وجود بعضها عن بعض اولى من عكسه [illegible] موضوع على ان الحكم
على جسم اخر ولا العرض القائم بذلك الجسم [illegible] ولا العرض القائم بغير ذلك
الجسم [illegible] الاول فهو اذن امر اخر ليس بجسم ولا جسماني وهو النور [illegible] ان لا
يحتاج الى غيره وهو الواجب [illegible] ولا جسمانيا وجوده الى الاجسام [illegible]
ان يوجد [illegible] لان تاثير الجسم [illegible] من الوضع فلا يمكن ان يوجد [illegible]
له [illegible] ان يكون [illegible] ولا يدور ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما لا
الى غيره [illegible] متعدده [illegible]
[illegible] في كلام المتن على [illegible] واعلم ان اثبات الواجب
يتوقف على بيان امتناع كون احد طرفي الممكن راجحا على الاخر رجحانا ناشيا عن الذات
غير منتهيا الى الوجوب الذاتي والامتناع حتى يجوز ان يوجد [illegible] الرجحان من غير
احتياج الى الغير واستدل على ذلك بوجوه منها انه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف
المرجوح نظرا الى ذات الممكن [illegible] ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته [illegible]
الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز [illegible]
ذات الممكن وقال الشم [illegible] شرح التجريد [illegible] عليه ان هذا انما يتم اذا كان مقتضى
الذات [illegible] الطرف الراجح على سبيل الوجوب واما اذا كان على سبيل الرجحان [illegible] فلا
لان الخصم لا يسلم ان [illegible] ذات الممكن اولويه ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع انما هو
في جواز اقتضاء [illegible] ولو [illegible] الطرفين مع عدم امتناع الطرف الاخر [illegible] الخصم [illegible]
ان يكون [illegible] على سبيل الاولويه وهكذا [illegible] الاعتبار [illegible]

ما فهم

الطرف المرجوح لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا
جواز وقوع الطرف المرجوح هذا اذا امر موجوها في ذكرنا اخذه من الامام وقال لو حصل ما يقتضي
رجحان طرف فهو بعينه يقتضي رجوحية مقابله ولكن رجوحيته يستلزم وجوب الطرف الراجح
تسلم من ذلك الايراد واقول ما تقرر ليس علينا توجيه بل الامر بالعكس فان المنافاة بين رجحان
طرف ورجحان مقابله بديهي سواء كان الامر [illegible] على سبيل الوجوب ام لم يكن ولا احتياج في هذا
الاستدلال الى دعوى ان ما ينافي مقتضى ذات الممكن اولوية تنتهي بالعلة اليه كما احتاج الدليل
الذي هو من الامام فانه لا يتم الا بذلك الدعوى او ما يقرب منها كما لا يخفى الفصل الثاني
وهو الذي عنوانه واسطة الهيكل قال قطب المحققين في شرح الاشراق كل ما هو نور
لنفسه فهو نور مجرد واستدل عليه بما نعكس نقيضه وهو ان كل ما هو نور غير مجرد اي عارض
فليس نورا لنفسه لان المعنى به ان يكون قائما بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير
ولهذا قال اذ وجوده لغيره فلا يكون الا ضوءا لغيره وهو محله الذي قام به لاستحالة ان يكون
نورا لنفسه وهو قائم بغيره لما مر من تفسير كونه النور نورا لنفسه ولا يخفى ان مبنى هذا الضابط على
هذا التفسير وقال الشارح على هذا التفسير يصير معنى قوله ما هو نور لنفسه فهو مجرد ما هو نور قائم بذاته
مدرك لذاته فهو غير عارض وهو بين فلا حاجة الى الاستدلال كما ان ما قام بذاته فهو غير عارض
لغيره واقرب المعنى كلامه لا كلام المحقق فان معنى قوله كل ما هو نور لنفسه فهو مجرد على تفسير
ان كل ما هو مدرك لنفسه مدرك لها قائم بنفسها فهو مجرد وهذا حمل عنده الشارح فتصحيحه الاستدلال الى
عنه ومن عاد ذكره حدوث بعضه ولزوم العدم الذي ذكره تم والمصنف اذ [illegible]
متوسط في امثال هذه الشبهة الرابعة [illegible] فهو مبني على النفوس الداهية قال ولما
ما استدل به وجعله عكس نقيضه فان اراد بالمجرد المعنى المجموع الجزئين من هذا الجزء كما هو
المتبادر من عبارته فلا يحتاج الى البيان اذ الجزء الاول اعني القائم بذاته [illegible]
صريحا [illegible] بذلك [illegible] علم من ان من يدرك ذاته فهو نور مجرد لانه عينه كما
الفصل الثاني لهذا الفصل بانه ليس جوهرا غاسقا [illegible] الظهور [illegible] ذاته وعدم
كون الاجسام كذلك ولا هيئة الغير اذ الهيئة النورية ليست نورا لنفسه ما تحقق الضابط

عارضا

ضوءا من الطلاب فضلا عن ان يكون نورا مجردا وعلى هذا الاسلوب ان ما يدرك ذاته ليس نورا
فلا يصح الحوالة وان اراد نفي كل واحد من الجزئين فالجزء الاخير غير بين ولا مبين واقول وانت
خبير بانه يمكن ان يختار الشق الثاني ونقول قد مر انهم ان كل ما هو نور عارض فليس
مدركا لذاته في الضابط المذكور في الاشراق عند قوله اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نورا
لغيره لاستحالة ان يكون نورا لنفسه وهو قائم بغيره لما مر من التفسير فان النور لنفسه [illegible]
التفسير مدرك لذاتها والنور القائم بالغير لا يكون كذلك اذ ظهوره لغيره فلا يكون مدركا لنفسه
بل لغيره اي كان ذلك الغير قابلا للادراك وما يكون نورا لنفسه كان ظاهرا لنفسه فيكون
مدركا لنفسه والى ذلك اشار في هذا الكتاب بقوله والاجسام تشاركت في الجسمية وتفاوتت
في الاستنارة وعدم الاستنارة فالنور ليس من الاجسام ونور الاجسام ظهورها ولما كان
النور العارض ظهوره بغيره وليس وجوده لنفسه كان نورا لغيره فليس ظاهرا لنفسه اذ النور
هو الظهور لما قرره في الاشراق من ان الظهور يستلزم للعقل والشعور فان قام نور بنفسه لكان
نورا وظاهرا لنفسه فيكون شاعرا بذاته وكل ما هو نور لنفسه اي ظاهر لنفسه فهو مجرد اذ لو
كان عارضا لكان نورا لغيره لما مر ولو كان جسما كان ظلمانيا لا نورا فلم يكن ظاهرا لنفسه ولهذا
لو كان [illegible] من صفات الاجسام الالهية النورية لسقطت عن الظلمانية
ونفوسنا الناطقة مدركة لذاتها فهي انوار قائمة بنفسها غير [illegible] وقد بينا
الهيكل الثاني انها حادثة ولا بد لها من مرجح لما علمت في الهيكل الثالث ولا بد [illegible] الاجسام
والهيئات النورانية والظلمانية اذ لا يوجد الشيء ما هو اخس منه فيلزم ان النور المجرد
اشرف من النور العارض والاجسام وهيئاتها فرجح [illegible] نور مجرد ومن كان واجب الوجود
فهو المراد وان لم يكن ينتهي الى واجب الوجود [illegible] فالمبدئ قائم اي موجود [illegible]
كل هذه [illegible] وهو نور [illegible] مجرد [illegible] وهو محتجب بجلاله [illegible] كالشمس
على ما يشاهد فانا اذا ابصرنا الشمس منعنا نورها [illegible] وشدة نورها [illegible] على العين
[illegible] في التنزيل [illegible] محتجب بكمال نوره [illegible] شدة ظهوره [illegible]
ان المصنف [illegible] ذهب الى ان الواجب والعقول والنفوس كلها انوار وان اختلاف بينها بالشدة

ه الضعف والكمال والنقصان وتحقيق ذلك بعد اثبات العقل وفصل بطوله فمعرفته ان
يعلم اولا ان الواحد من جميع الوجوه الذي لا كثرة في ذاته باختلاف دواع واعتبارات من وجه
كثرة ولا جهة لتلك الكثرة ثم وجد ان السبب الواجب واحد من جميع الجهات فكل كثرة لم توجد
الى السبب كالاجسام الاحياء الى السبب الاحد كما ان يكون معه بلا واسطة واحدا و
اللازم الكثير فانه فان احتياج احد الشيئين غير احتياج الآخر فيلزم في بعض الشيئين
بلا واسطة الكثير قال الشارح لان الاحتياجات المختلفة يستندان الى جهتين مختلفتين في ذات
الا انا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون لغيره لا يكون صدور ذلك
المعلول عنه اولى من غيره ومن البين ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصا بشيء او
بغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم انتفاء اختصاصه بالآخر وهو ظاهر فالاختصاصان اذا استند
الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالآخر من جهة واحدة فيكون من
حيث هو مقتض لذلك لا لغيره ومقتض لغيره لا لذلك هذا خلف فلا بد من استنادهما الى جهتين مختلفتين في الذات
فيكون كل من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره وعلى هذا العقد [illegible] كثير من الشبهات واورد
انه ان اريد بان الامرين [illegible] فانه حينئذ هو الدليل المشهور ويرد عليه ما يرد عليه من الامور
المذكورة في الكتب [illegible] لم لا يجوز ان يكون للذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع افراد
متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون لتلك الخصوصية مع غير تلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض والحاصل انا لا نم ان العلة يجب ان يكون لها مع
كل واحد واحد من معلولاته خصوصية ليست لها مع غيره وما ذكر من انه يجب ان يتعين بالقياس
اليها لا يوجب ذلك لجواز ان يكون امر معين الامور متكثرة دون غيرها ومرجحا لوجودها على
عدمها فيصدر عنه جميع تلك المعلولات ودعوى الضرورة في مثل هذا المقام غير مسموع على انا نقول
عدم ضرورته ضروري وقد يستدل على هذا الحكم بوجوه اخر منها انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا ا لما ان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين واعترض
عليه بان نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا حتى ب واجاب الشارح عن هذا الاعتراض في
حاشية التجريد وقال صدور لا ا ليس صدور ا فهي لا صدور ا فاذا اتصف بصدور لا ا فقد اتصف

بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدور ه
من غير تناقض واما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض واقول
انه منقوض بكثير من الامور فان الجسم الاسود المتحرك متصف بالحركة والسواد والسواد ليس بحركة فالاتصاف
بالسواد هو الاتصاف باللاحركة فاذا اتصف بالحركة فقد اتصف باللاسواد فيلزم ان يكون متصفا
بالحركة غير متصف بها ومتصفا بالسواد غير متصف به فيلزم التناقض بمثل ما ذكره فيجب ان لا يكون
بالنقيضين لاختلاف الجهة غير موجه ومن ذا الذي يجوز ان يتصف جسم بالسواد والبياض
[illegible] من الاقوال ان اراد بصدور لا ا صدور غير ا فلا نم ان ما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف
بلا صدور ا او لم لا يجوز ان يتصف بصدورهما من جهة واحدة وان منع ذلك لم يثبت ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ولم يثبت [illegible] عدم صدور فلا بد ان من صدر عنه ب كان متصفا
بعدم صدور ا والمستند [illegible] وقال قطب المحققين في شرح الاشراق انا نعلم بديهة ان الاشياء اذا [illegible]
نسبتها الى موجدها ونسبة موجدها اليها لزم تساويها في جميع ما لها فالواحد الذي لا تكثر فيه اصلا
لا يصدر عنه بلا واسطة الا الواحد فاول ما يحصل الاول شيء واحد ولا كثرة فيه وذلك الصادر الاول
ليس بجسم لمخالفة جهات مختلفة تحتاج الى علل متكثرة او مختلفة العلة بجهات مختلفة تقتضيه
للامور المختلفة الحاصلة في الجسم من اجزائه واعراضه كما لا يخفى على من نظر اما في الاول اولا فلانا نعلم ان
في الجسم [illegible] مختلفة لا يمكن ان [illegible] سطح الجسم [illegible] فلان النار في قوله مختلف
غير مناسب لهذا المعنى واما في الثاني فلانه لا نم ان في الجسم اجزاء مختلفة [illegible] ولو سلم
فلا نم امتناع [illegible] بعضها على بعض ولعله اراد به الوجه الثاني [illegible] من الاجسام
الى ان الجسم [illegible] من الحركة والصورة وانه يمتنع تقدم كل منهما على صاحبه والاقرب مذاق الاشراق
ان يقال انا قد بينا في الهيكل الثاني ان النفس الانساني جوهر نوراني ولا يجوز ان يكون الظلم علة
للنور لا سيما على قاعدة امكان الاشرف ولوجوه اخر فالصادر الاول الذي هو علة لما عداه
من الممكنات ليس بجسم ويمكن ان يحمل عبارة المتن على هذا المعنى بان [illegible] راجع الى العلة
كما في التوضيح الثاني والمراد ان الانوار المجردة موجودة ولا يصح ان يكون الجسم علة لها فلو صدر
عن الواجب بلا واسطة جسم لوجب صدور غير جسم عنه ايضا ابتداء ليكون علة للانوار المجردة لكن

المعنى

صدوره بتشخيص بعضه ابتداء فتنبه لما مر من استلزام حصول الذات المختلفة في المعيد
الواجب الذي ثبت امتناعه فذلك فيه فالصادر الاول ليس بجسم ولا هيئة تحتاج الى محل سابق
عليه فلم يكن اول صادر ولا نفس تحتاج الى بدن في الفعل فلم يكن بعضه ما بعده من المعلولات
بل في الحدوث لما مر فلم يصح صدوره من الواجب ولا باس ان نفصل هنا مفصلا ولنقدم ما هو
مقدمة هي انا نعلم بديهة ان الجسم المتصل في ذاته اذا انفصل لا ينعدم بالمرة بل يبقى منه شيء والا لم يبق
فرق بين تفصيل الماء الى جزئين وبين اعدامه واحداث ماءين اخرين لكن الفرق بينهما بديهي
فانا نعلم بالضرورة انه فرق بين تفصيل ماء الجرة الى كوزين وبين صبه وملئهما من ماء جديد وهذا
معنى قولهم في هذا المقام الانعدام بالمرة بديهي فانهم ارادوا ان الانعدام بالمرة بين بطلانه بديهة لا انه
مطلقا [illegible] الى ان الاواخر [illegible] من الصور ينعدم بالمرة لا يخفى على من [illegible] والعود
بعينها [illegible] ثم ان هذا الامر الباقي [illegible] في الوضع لا انفكاك فاما
ان يكون احدهما حالا في الاخر او يكون مجموعهما حالا في محل ثالث وعلى التقدير الاول اما ان
يكون الباقي بعد الانفصال حالا والاتصال محلا او بالعكس والاول باطل لانه يعاد الى [illegible] انعدام
المحل [illegible] والثاني وهو المط لانا نعني بالهيولى الا الباقي بعد الانفصال الذي يحل فيه الاتصال [illegible]
[illegible] وعلى تقدير الثالث لزم ان يكون الامر الثالث الذي يحل فيه الاتصال هيولى لصدق
تعريفها عليه وبه ثبت المط لانا نعني [illegible] ان يكون الاتصال والانفصال عارضين [illegible] على
الجسم ويكون الجسم موضوعا لها لا الهيولى الا [illegible] فقد عرفت الفرق بين وجود متصل بذاته [illegible]
وعارض [illegible] الجسم ولا يجوز ان يكون موضوع الاتصال والانفصال متصلا بذاته والا [illegible]
عارضين فلم يكن الجسم متصلا بذاته لكنه متصل بذاته لان القابل للابعاد [illegible] بالشهيد [illegible]
الذاتي والعرضي لا يكون [illegible] من الوهم [illegible] متصل بذاته قابل له وهذا المتصل [illegible]
قابله [illegible] جوهر وصورة [illegible] بالجوهر الا [illegible] موضوع
الموضوع [illegible] المتنوع [illegible] الصورة النوعية [illegible]
اعتراضات [illegible] ما ذكرنا [illegible] من ان قابل الابعاد [illegible]
الصورة الجسمية [illegible] وبه يظهر وجود الهيولى وتركب الجسم منهما [illegible]

التعلقات

السوفسطائية والمغالطات الواردة في الكتب فان القديم لم يا [illegible] ذلك [illegible] عليه وان كان [illegible]
ونقل الالة اظهر واوضح واسهل واصح كثيرا من ما ذكروه ولما كان امتناع علية كل من الصورة والهيولى
لصاحبها [illegible] ما ذكر في الكتب ظاهرا مشهورا [illegible] وذا [illegible] الاولى صادر
عنه تم واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لاستفادة الوحدة في الجسم والتاثير في
الهيولى والاستقلال في الصورة [illegible] الوجود في [illegible] ان يكون الصادر الاول
من صفات الواجب ولو سلم [illegible] ان يكون هناك [illegible] من جزئين ويكون الصادر
الاول احد جزئيه [illegible] على الالة والجزئية لا تستلزم توقف [illegible]
لم لا يجوز ان يكون [illegible] افعاله بالالات [illegible] فان العقل [illegible]
من افعاله [illegible] والنفس [illegible] على امتناع قيام الصفات بذاته [illegible] النفس
لا يا في وجوده [illegible] بالدليل وكذا الاخر [illegible] من جهة اخرى [illegible] وجود [illegible]
الالة [illegible] كان [illegible] ولم يكن [illegible] ثم ان [illegible] امتناع [illegible] ذلك [illegible]
غير متعلق بمطلوبنا هذا وينبغي ان يعلم ان الدليل على اثبات كثرة القوى والالات [illegible]
والافعال [illegible] مع امتناع استناده الى مبدا واحد [illegible] الكثرة المط
لم [illegible] عليه [illegible] العقل [illegible] هذا المقام [illegible] الذاتي [illegible]
باثبات احدهما [illegible] الفلسفة [illegible] كل ما [illegible] المتقدمات
[illegible] ولو سلم فلا نسلم [illegible] كون الواحد علة لواحد ولو سلم فلا نسلم تركب الجسم
من الهيولى والصورة ولو سلم فلا نسلم امتناع تقدم احدهما على الاخر فان الاخر امتناع عليه الهيولى وتوقف
الصورة في فعلها عليها [illegible] في تشخصها وكذا في توقفها في وجودها عليها ولو سلم فلا نسلم امتناع
كونه عرضا وايضا يحتمل ان يكون احد تلك الامور واسطة في ايجاد الواجب ولا يكون موجده [illegible]
تقدم الواسطة بالوجود على المعلول [illegible] ما ذكروه والشهيد [illegible] هذا المسلك [illegible]
اقول [illegible] لفرط الجهل [illegible] الموالي [illegible] فان [illegible]
[illegible] المشتبه [illegible] هذه [illegible]
اقول لا يخفى على النفوس [illegible] وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات وعدم المناسبة

ملكرم

بين الواجب والجسم مناسبة وان المعلول الاول ليس هو جسم قائم بغيره بل هو قائم بذاته مجرد
يدرك نفسه لما مر ولما مر لان الانوار المجردة [illegible] المتعلقة بالغواسق كالنفوس لا يكون
بعضها محجوبة عن بعض اذ لا حاجب الا الغواسق [illegible] وهل الحاجب [illegible] سلوب
واضافات [illegible] فلا يجوز ان يصدر عنا باعتبارها اشياء مختلفة [illegible] في اول الامر [illegible]
جسم ونفس وعرض [illegible] بان السلوب والاضافات بعده [illegible]
اليه ان الكلام في الصادر الاول وليس للواجب في رتبة صدور اول صادر عنه متصفا بشيء
منها وانما يتصف بها بعد حصول الكثرة وايرد عليه ان الواجب يتصف في حد ذاته [illegible]
بالسلوب والاضافات وان لم يمكن السلوب والاضافات متحققة [illegible]
ذلك الاتصاف على تحققها ثم يتوقف العلم بالاتصاف فلا يعقل الاتصاف على تحققها [illegible]
هذا واعلم ان هذا الحكم هو المذهب الابداعي [illegible] المشرقي [illegible] وتصور الابداع بالموجود
بدون متوسط كما فعله الشيخ صحيح اذ الاعتبارات القاهرة [illegible] بالاول
ولا يمكن ان يكون اشرف منه اما من [illegible] الغواسق فظاهر النور المجرد اشرف منها واما من
سائر الانوار المجردة فلانه يجب ان يكون بين العلة والمعلول مناسبة شديدة ونور الانوار [illegible]
هو علة اشرف من جميع الانوار فناسبه القريب منه اشرف من غيره واعتبر ذلك من الصدور
الاول والثاني ولان العلة يجب ان يكون اشرف من المعلول وهو [illegible] سائر الكائنات [illegible]
الانوار وهذا التقديم [illegible] واجب الاول [illegible] الاول ومشاهدة [illegible]
اشرف [illegible] ذاتا [illegible] عقلا [illegible] الى [illegible] ذاته [illegible]
كبرياء الاول الذي هو احسن [illegible] الاشرف يتبع الاشرف والاحسن الاحسن
هذا ما اسسه [illegible] جميعا في بيان صدور العقل من جهة الوجوب بالغير [illegible] والعقل
وجرم الفلك من جهة الامكان الذاتي وتعقل ذاته [illegible] واول العقل الاول [illegible]
[illegible] عاشق للمبدا والمبدا معشوق له فاذا ادرك نفسه [illegible] المبدا [illegible] لذاته
وكمالاته وجد نفسه عاشقا ذا طلب شديد وشوق عظيم والمبدا معشوقا كاملا [illegible]
تامة افاض بها ذاته وكمالاته فصدر عنه من جهة تعقله ذاته المخصوصة بما ذكر [illegible] طالبا للمبدا

كامل

كامل هو عقل موصوف بما ذكر شوقه وطلبه وهو جرم الفلك المتحرك دائما لدرك شوقه ومن جهة
تعقله المعشوقية المذكورة ذاتا كاملة فياضة معشوقة حيث كمل تعقله ومن سر الشوق [illegible]
[illegible] وهكذا [illegible] الثاني [illegible] بالنظر الى ما فوقه جوهرا مجردا وبالنسبة
[illegible] الى ان كثرة الجواهر المقدسة عقلية واجساما بسيطة فلكية وعنصرية والجواهر العقلية
المقدسة وان كانت [illegible] وسايط [illegible] الاول وهو الفاعل وقد يتوهم ان ذلك [illegible]
ما ذهب [illegible] وليس كذلك فان عباراتهم لا يدل في شيء من المواضع على ان الاول لا يوثر في غير
الاول بل صرح كثير منهم في كثير من كتبهم كالشيخ في الاشارات وبهمنيار في كتاب التحصيل بان الكل
منه كما ان النور الاقوى لا يمكن النور الاضعف من الاستقلال بالانارة كنور الشمس والانوار
الكواكب والمصابيح فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسايط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال
قوته ونورانيته [illegible] الاشياء [illegible] كالنفوس [illegible] كالعقول بتوسط النفوس الفلكية
كما في الحركات الارادية [illegible] توسطها [illegible] النفوس [illegible] الاجسام مع [illegible] ازلا وابدا
فان المذهب المشهور ان تاثير [illegible] المعلول [illegible] في زمان [illegible] بالاشياء من القوة [illegible]
[illegible] كما صرح به [illegible] النفوس والعقول [illegible]
[illegible] الامور التي [illegible] مشابهة [illegible] النفوس [illegible] مشابهة [illegible] كالعقول [illegible]
مشابهته ولهذا قال بعض الافاضل لو كان الواجب كالجسم لوجب [illegible] حركته لا في زمان نظرا الى
كل شيء كان في الوجود [illegible] هو شانه ولبعض الكلام في هذا المقام [illegible]
الاشراق [illegible] من سياق كلام الحكيم في كتبه فنقول ان ماهية النفس هي الوجود والنور [illegible]
عليه وبيانه ان الانسان عند ما يشعر بذاته [illegible] لا يجد في ذاته الا امرا يدرك ذاته وسائر الاشياء
[illegible] والسواد [illegible] والمقدار والخصوصيات وغير ذلك من الامور السلبية والاضافية [illegible]
[illegible] او موضوع او اضافة [illegible] بالضرورة [illegible] ادراكه لذاته غير [illegible] عن ذاته
اذ لو كان [illegible] لما ادركه [illegible] ان الكل [illegible] يعقل [illegible] الشعور به الا باعتبار [illegible]
ادراك النفس لذاته بصورة بل بمجرد عدم غيبته عن ذاته [illegible]
[illegible] لذاته لا يحصل على ذاته وكل ما عرض [illegible] الاشتراك [illegible]

بل انما هي الصفة بعينها والجوهرية والجسمية وغيرهما بالحيثية صفات قائمة بانفسها او كانت
الذهن ماخوذة كالصفات بل الحق انها اعتبارات ذهنية ترجع حاصلها الى كون الشيء بحيث
وجيها وهذا الكون نفس عليه وكما ان سلب المادة عن الحيوان لازم لحيوانيته لا نفس
مفهوم حيوانيته فكذلك سلب المادة لازم المدركية لا نفسها وبهذا اندفع سوال من عارض
ما ثبت بالبرهان من كون النفس الانسانية جوهرا ليس بجسم ولا جسماني بانا ندرك ذواتنا
ولا نخطر ببالنا هذه النعوت التي بهذه الصفة اذ هو جوابا انا قد ندرك الشيء مع عدم ادراك
لوازمه الخارجية وانما يلزم ما ذكرتم لو كانت الجوهرية او الجسمية نفس حقيقتها او جزءها واما
اذا كان لازما فلا ولكن هو المعهود عند نفسه والطائفة ولهذا التحقيق انه الوجود
البحت وانه النور القائم اذ النور هو الظهور كالنار والنور الجزئي حيث في الجسم فهو نور لغيره
وظهور لغيره ولو كان نورا لذاته لكان حيا وكل حي فهو نور مجرد وكل نور مجرد حي بذاته موجود
عند ذاته [illegible] وان كل مدرك لذاته يلزمه سلب [illegible] فهو موجود حي
المدرك نفس النورية المجردة والوجود البحت وليست النفس شيئا يلزمه الظهور بل هو
الظهور بنفسه فهي النور المجرد والموجود البحت وذلك حقيقتها اذ لو كانت شيئا يلزمه
الظهور لكانت في حد ذاتها حقيقة ظلمانية بغيرها ولا يجوز ان يصير الشيء المظلم لذاته ظاهرا
لذاته بغير [illegible] على ذاته بنفس ذاته فلا يظهره عند ذاته شيء كيف وليستدعي
انها [illegible] ان يكون [illegible] عند نفسه [illegible] ولما كان الشيخ [illegible] ذاته
جوهرا [illegible] لا يظهر عند نفسه شيء [illegible] والطعم [illegible] قد
تامل [illegible] من العقل الفعال [illegible]
[illegible] ان النفس هي الوجود البحت وهي النور [illegible] الى الحق بذاته
وحاصل هذا البيان انا [illegible] في ادراك ذواتنا الا الوجود البحت القائم بذاته
لذاته التي هي الحيوة والنورية فيكون حقيقة النفس دون ما [illegible] وجوديا كان او [illegible]
[illegible] وهذا لا ينتفع به الا من كان له ذوق سليم وطبع مستقيم فان النفس
[illegible] الواجب [illegible] كونها وجودا [illegible] فان التفاوت [illegible] من جهة الكمال والنقصان

فان

فان الوجود الواجب ونوريته لا يتصور اتم منه تماما ووجود النفس ناقص اذ هو معلول بعيد
ومشابه بكثيره ومرتبة العقل الثاني [illegible] المعلول كان الضوء الاول اشد من الضوء
الثاني وما قيل من ان الامور القابلية [illegible] لا تتصور فيها الشدة والضعف [illegible] البطلان
لم يتحصل عليه برهان [illegible] التي في الواجب [illegible] عن العلة والنقص اللازم في غيره
[illegible] الى السبب ثم ان حقيقة العقول هي النورية [illegible] ولان العقول علل المعلولات
واقرب منها الى المبدأ والعلة اشرف من المعلول وكذا الاقرب من الاشرف اشرف والمعلول
ايضا كلها انوار مختلفة بالشدة والضعف بحسب القرب والبعد [illegible]
[illegible] اما [illegible] فان النور الصادر عن نور الانوار لا يحجب
[illegible] انما يكون من خواص الابعاد [illegible] فيشرق عليه شعاع
نور الانوار وكذا من كل نور على ما هو [illegible] نور الانوار ما عطاه الوجود
والاشراق اذ ليس هو [illegible] ذاته [illegible] هو الوجود [illegible] الاشراق عليه
[illegible] القابل الذي هو [illegible] النور السافل [illegible]
[illegible] النور العالي [illegible] الانوار العارضة للعقول [illegible]
[illegible] المحبة والقهر والشدة والضعف الذي في ذاتها [illegible] وسيجيء تفصيل ذلك
في الفصل الذي عنوانه خاتمة السلوك على ان العوالم [illegible] عند المصنف [illegible] من الاشراقيين
والصوفيين [illegible] من الحق [illegible] عالم العقل والعقل على اصطلاحهم [illegible]
مرتبة الاشارة اليه [illegible] بالاشارة الحسية ولا يتصرف في الاجسام ايضا ولا [illegible]
وعالم النفس وقد عرفت تعريفها [illegible] الا انها
تتصرف في الاجسام والنفوس الناطقة [illegible] ما يتصرف في السماوات وهي النفوس
المتعلقة بالفلكيات اي الافلاك والكواكب [illegible] بالنوع الانساني [illegible] غيره من
الحيوانات والنباتات [illegible] وعالم الجسم وهو
الى الجسم ينقسم الى اثيري وهو الافلاك [illegible] الكواكب وغيرها [illegible]
[illegible] العنصرية [illegible]

وهو العناصر وما يتركب منها ومن جملة الانوار القاهرة ابونا اي ربنا ومدبر امورنا قال
بعض الاوايل كانوا يسمون الارباب اباء وبه نطق الوحي الالهي في الانجيل حيث قال
في الاصحاح الرابع عشر يا فيلفوس من راني فقد راني الاب فكيف تقول ارنا
الاب ولا تؤمن اني بابي وابي بي وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل
ابي الحال في هو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل امنوا وصدقوا اني بابي وابي بي فهذا اللفظ اعني
المنقول في الوحي وامثال هذا اللفظ وامثاله من الاباء [illegible] من النصارى
على شبهات كثيرة منها ان عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ابن الله [illegible] والاب [illegible]
الابن [illegible] او الوحي والصورة في الحلول ولا يخفى عليك انه ليس فيها على تقدير
عدم التحريف والتغيير [illegible] ان تعالى الله [illegible] المسيح ابنا [illegible]
[illegible] حتى له [illegible] فان [illegible]
[illegible]
[illegible] القدس [illegible] ان يكون المراد بالاتحاد [illegible]
الحق [illegible] الصدق [illegible] في هذا القول [illegible] ان يكون المراد
[illegible] في الاصحاح
السابع عشر من الانجيل [illegible]
[illegible] العالم [illegible]
[illegible] الايمان [illegible] كما انت [illegible]
انا [illegible] واحد [illegible] والحلول [illegible] ذلك
[illegible] في الاصحاح التاسع عشر [illegible]
[illegible]
[illegible] الاشراق [illegible] الانوار [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible]
العقل الاقدس [illegible] هذا الكتاب [illegible]

قوله

قوله ومن جملة الانوار القاهرة ابونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكمل نفوسنا روح القدس [illegible]
الملك والعقل الفعال [illegible] ان يكون [illegible] اشارة الى [illegible]
بالملك عند الجمهور [illegible] رب نوع الانسان هو المسمى عند الاشراقيين
بروح القدس فيكون [illegible] من هو العقل الفعال وما [illegible]
في كلامه [illegible] العقول كلها انوار مجردة الهية صادرة
من الاكمل [illegible] الانوار والعقول والاول ما يعني به الوجود والنورية وذلك لانه كان
في حد [illegible] على ما صرح به في الاشراق وكثرة
سائر العقول [illegible] الاشراق [illegible] العقل الثاني [illegible]
الاول من [illegible] الوجود [illegible] العقول [illegible]
[illegible] ضوء [illegible]
اقرب [illegible] كانت اقرب [illegible] العلية المتوسط
الا ان [illegible] الظهور [illegible] اقرب
[illegible] في النور المحسوس [illegible]
[illegible] اقرب [illegible] الانوار [illegible] اقرب
[illegible] الاشد ظهورا اقرب قال [illegible] سواد [illegible] اذا كانا في سطح [illegible]
[illegible] الظهور [illegible] الاول في العلو الاعلى والدنو الادنى
[illegible] الاقرب [illegible] النور [illegible]
[illegible] النور [illegible] اقرب [illegible]
[illegible] العوالم [illegible] عالم العقول التي لا تعلق لها بالاجسام
وعالم الاجسام التي هي الافلاك والعناصر وما فيها وعالم النفوس المتعلقة بالاجسام الفلكية
والابدان العنصرية وعالم المثال [illegible]
الاشباح المجردة [illegible] عالما مقداريا غير العالم الحسي
[illegible] الافلاك والعناصر [illegible] من الكواكب والمركبات من المعادن

والنباتات والحيوانات والانسان وبحسب العالم الحسي ودوام حركة الافلاك الى الابد وقبول
عناصره ومركباتها اثارها وحركة افلاكه واختلافات العوالم العقلية يحصل انواع الصور
الى غير النهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة فكل طبقة لا نهاية لها وان تناهت
الطبقات وذلك لان عالم المثال وان تناهت منه بعض الاجزاء للافلاك والكواكب
ونفوسها والعناصر ومركباتها المثالية الاصلية من المعادن والنباتات والحيوانات لانتهائها
الى علل وجهات متناهية ولتناهي تلك الامور بالبرهان القائم على تناهي المترتبات العقلية بعدها
المعلولات المتتالية الا ان الحاصل من الاشباح والصور بالمعنى الثاني على قدر الاستعدادات الحاصلة
في الادوار الغير المتناهية لا يتناهى ولعدم تركب تلك الاشباح وعدم تركيب بعضها مع بعض جاز
كونها غير متناهية وهذا العالم على طبقات كل طبقة منها انواع ما في عالمنا هذا لا تتناهى وبعضها
يسكنها قوم من الملائكة والاخيار من الانس وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين
ولا يحصي عدد الطبقات وما فيها الا الله وكل من وصل الى طبقة اعلى وجدها الطف واحسن
منظرا واشد روحانية واعظم لذة واتم بهجة واوفر الطيبات وهو اعلاها وهو الانوار المعظم
وبهذه [illegible] وعجائب هذا العالم لا يحصيها الا الله [illegible] والكرامات من اظهار العجائب
وخوارق العادات كاظهار ابدانهم المثالية في مواضع مختلفة في وقت واحد او في اوقات واظهار
ما يحتاجون اليه من الطعام والشراب وغير ذلك وكذا المرتاضون من السحرة والكهنة يظهرون منه العجائب
وبهذا العالم يتحقق تجسد الارواح على ما ورد في الشرائع الالهية وكذا الاشباح الزمانية اعني الاشباح
المجلية الفاضلة والعظيمة العالية التي يظهر فيها العقل الاول والاشباه التي يليق بظهور العقل
الاول واشباهه بعضها والكل من العقول اشباح كثيرة على صور مختلفة بحسب ظهورها وقد يكون
الاشباح الزمانية مظاهر هذا العالم واذا ظهرت منها امكن ادراكها بالبصر كما امكن ادراك
موسى بن عمران على نبينا وعليه السلام النار حتى لما ظهرت له الطور وواعده كما هو مذكور في التورية
وكما ادرك نبينا صلعم واصحابه جبرئيل عم في صورة دحية الكلبي ويجوز ان يكون جميع عالم المثال
مظاهر لهذه الانوار ولغيره من الانوار المجردة يظهر كل منها في صورة مخصوصة في زمان مخصوص
بحسب استعداد القابل والفاعل وهذه الانوار والعقول والنفوس الملكية والانسانية من المفارقة

المعجزات

وغيرها

وغيرها من الالهيين [illegible] ان صورها المختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة الى غير ذلك
من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل وبهذا العالم يتحقق جميع مواعيد الانبياء من
نعيم اهل الجنان وعذاب اهل النيران بجميع انواع اللذات والآلام الجسمانية للبدن المثالي
الذي [illegible] الحسي [illegible] الظاهرة والباطنة وان المدرك فيها
هو النفس الناطقة لكنها تحس [illegible] في هذا العالم بالآلات [illegible] في عالم المثال بالآلات [illegible]
ومما يدل على وجوده ما اعترف الانبياء والاولياء والتابعين من الحكماء [illegible] اما الانبياء فلا
[illegible] من الشرح [illegible] واما الاولياء والتابع [illegible] فلمثل الشيخ محيي الدين العربي حيث قال
في الكتاب الثالث والستين من الفتوحات المكية [illegible] البرزخ [illegible] الدنيا والآخرة
والبرزخ حاجز معقول بين امرين ليس عين واحد منهما [illegible] كالخط الفاصل بين الشمس
والظل وليس الا الخيال [illegible] صورته في المرآة [illegible] قطعا انه ادرك صورته بوجه [illegible]
ادرك صورته بوجه [illegible] في غاية الصغر لصغر جرم المرآة والكبر لعظمه ولا تقدر ان تنكر انك رأيت
صورتك [illegible] المرآة [illegible] صادق والكاذب في قوله رأى صورته
وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية [illegible]
[illegible] الحق لعبده ضرب المثل ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار [illegible]
[illegible] هذا العالم [illegible] فهو بخالقه اعجز واجهل واشد حيرة [illegible]
[illegible] ادق والطف من هذا الذي [illegible] العقول [illegible] ادراك [illegible]
[illegible] العقل [illegible] العدم المحض [illegible]
[illegible] الوجود المحض [illegible] الامكان [illegible]
[illegible]
[illegible] في الآخرة
[illegible] الناس [illegible] المتصل [illegible] الحس [illegible]
[illegible] الخيال التي [illegible] اليقظة [illegible] النوم [illegible] المثال [illegible] قال
[illegible] الذي هو [illegible] البرزخية التي [illegible] بعد الموت

بالصور والناقور والصور بيان لصورة قوليه في الصور ونقر في الناقور وهو صور بعينه واختلف
الامم الاختلاف الاحوال ثم نقل من كلامه وجه المشابهة من الحضرة البرزخية والقرن وتسميته
ان القرن نوري بالعنوان لا نوري بالفناء على ما هو المشهور ان كان لهذا الاسم وجه بذلك ثم قال
ان بعد ذكر الناقور والصور ووصف الصور بالقرن النوري وبعد ما قررناه فليعلم ان الانسان
اذا انقبض الارواح عن هذه الاجسام الطبيعية حيث كانت والعنصرية [illegible] صورا [illegible] في
مجموع هذا القرن النوري فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور المذكورة انما يدركه
بعين الصورة التي هو فيها وتشهدها وقال في الباب كل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس
في صور اعماله الى ان يبعث يوم القيامة النشاة الاخرة والله يقول الحق وهو يهدي السبيل
وقال القيصري في شرح الفصوص اعلم ان العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه
بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا مقداريا وبالجواهر المجردة العقلية في كونه نورانيا وليس بجسم مركب
مادي ولا جوهر مجرد عقلي لانه برزخ وحد فاصل بينهما وكل ما هو برزخ بين شيئين لا بد وان يكون
غيرهما الا انه له جهتان [illegible] ما يكون من العالمين [illegible] من الجواهر
المجردة اللطيفة ومن الجواهر الجسمانية الكثيفة وان كان بعض هذه الاجسام ايضا الطف من
بعض كالسماوات بالنسبة الى غيرها وليس عالم عرض كما ذهب بعضهم لزعمه ان الصور المثالية
ايضا تنفك عن حقائقها [illegible] في الصورة العقلية والحقائق المجردة موجودة في كل
من العوالم الروحانية والعقلية والمثالية لها صور بحسب عوالمها واذا تحقق وبدت [illegible]
الى المثالية التي للنفس الكلية المحيطة بجميع ما احاطت به غيرها من قوى الخيالات [illegible] ذلك العالم [illegible]
وانما سمي هذا العالم بالمثال لكونه مشتملا على صور ما في العالم الحسي ولكونه اول مثال صوري لما
في الحضرة العلمية الالهية من صور الاعيان والحقائق ويسمى ايضا بالخيال المنفصل لكونه ماديا تشبيها
المنفصل وليس معنى من المعاني ولا روح من الارواح الاول صور مثالية مطابقة للحقائق اذ
الحكماء [illegible] من الامم [illegible] واما الحكماء فلاة افلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس
وغيرهم من الاقدمين من المتألهين كانوا يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا في المحل المسمى [illegible]
المتألهين ويذهبون الى ان الاشباح المجردة مفارقة للمواد ثابتة في الذكر والتخيل والنفس وانها مظاهر

لهذه المثل المعلقة الموجودة في الاعيان لا في محل وان العالم عالم العقل المنقسم الى عالم
والى عالم العقول [illegible] النفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافلاك
والعناصر بانواعها والى الصور الشبحية وهي عالم المثل المعلق ومن هنا يعلم ان الصور
المعلقة ليست مثل افلاطون فان هذه المثل [illegible] يقولون بهذه الصور يقولون المثل
الافلاطونية نورية [illegible] في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة
منها ظلمانية [illegible] الاشياء وهي صور [illegible] عالم النفوس [illegible]
[illegible] السعداء [illegible] كامثال اللؤلؤ المكنون وكذا
جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذا العالم حتى نحكي ما ذكرنا اجماع الحكماء المتشرعين
المحققين على وجود هذا العالم [illegible] الاخراق وما علم
ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئية في العين على ما هو الى المعلم الاول ولا بخروج الشعاع
من العين الى المرئي [illegible] فانما يحصل للنفس
علم حضوري [illegible] المرآة ولا في الهواء [illegible]
ما هو اعظم من الهواء كالسماء وليس في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست صورة
او صورة [illegible] لانه يبطل كون الابصار بالشعاع [illegible]
واذا تبين ان الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات
المرآة الى الصورة [illegible] فان صورة المرآة ليست في المرآة كذلك الصورة التي [illegible]
الاشياء بواسطتها ليست في الجليدية بل [illegible] المقابلة [illegible] من النفس اشراق حضوري
عليها وذلك [illegible] الاظهر
الى كالمرآة فاذا [illegible] المرآة التي ظهرت فيها صور الاشياء المقابلة [illegible]
النفس [illegible] اشراق حضوري [illegible] بواسطة [illegible] والمرآة [illegible]
عند الشرائط [illegible] في عالم الحس [illegible] في اليقظة واما في النوم [illegible]
والنوم [illegible] انطباع الصورة في العين [illegible]
من [illegible] فالصورة [illegible] في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير

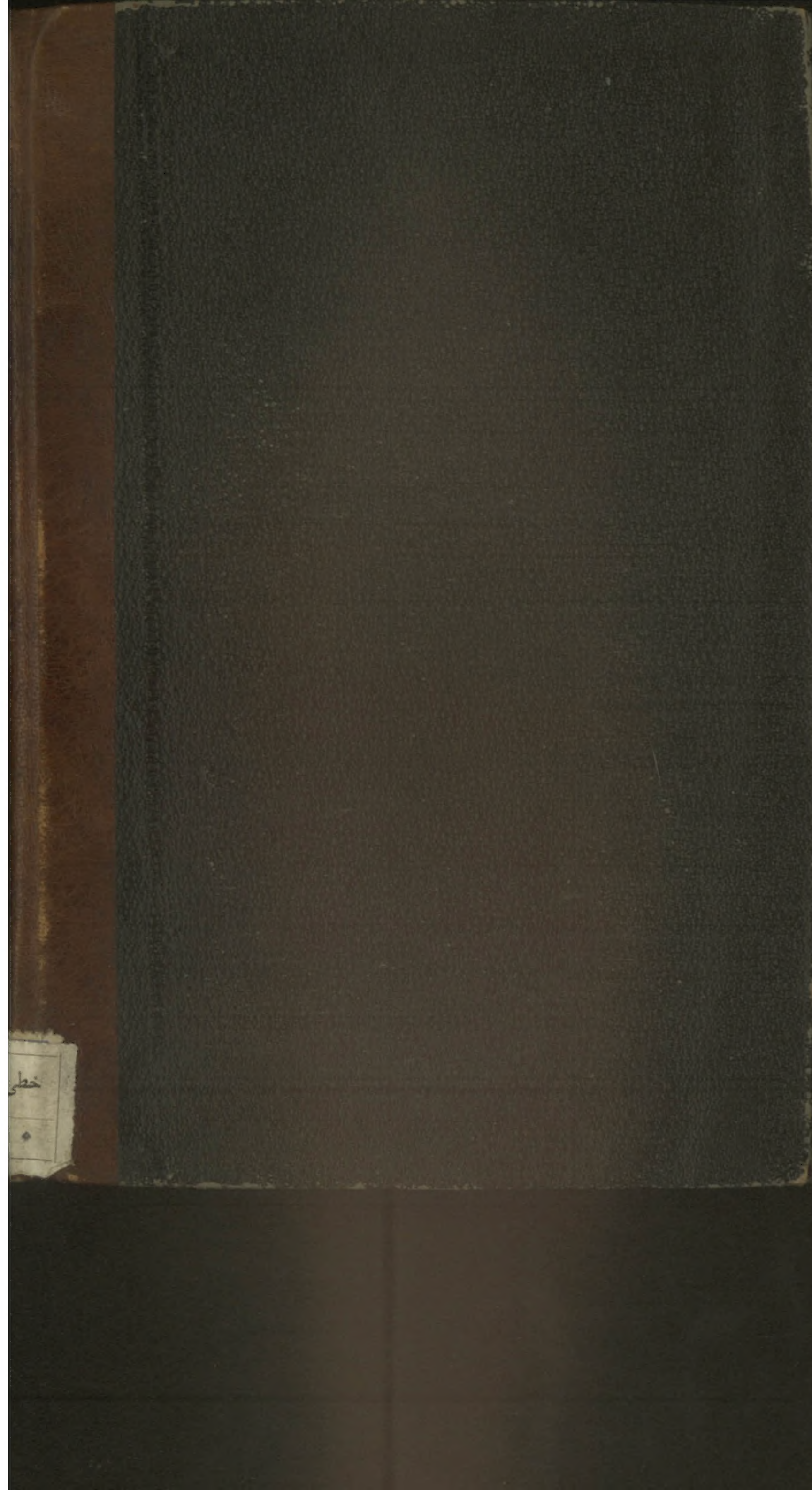
ولا في الاعيان والا لرأها كل سليم الحس ولتيقن عدمها لحصا والا لما كانت منحصرة ولا متميزة
ولا لحكم عليها باحكام مختلفة واذ ليس موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم
العقول لكونها صور جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون موجودة في صقع آخر وهو عالم
المثال والخيال اوردنا في هذا الدليل نقوضا كثيرة ودفعناها وذكرناها في موضعه ولا نسلم انها
ههنا ثم العالم المثالي متوسط بين عالم العقل وعالم الحس لكونه في مرتبة فوق عالم الحس وتحت
عالم العقل لانه اكثر تجردا من الحس واقل تجردا من العقل وفيه جميع الاشكال والصور
المقدارية والاجسام وما يتعلق بها والحركات والسكنات والاوضاع والهيئات وغير
ذلك قائمة بذاتها معلقة لا في مكان ومحل وكذا جميع ما يراه النائم في المنام من الجبال والبحور و
الارضين والسموات والاصوات العظيمة والاشخاص الانسانية والحيوانية والنباتية
والمعدنية والعنصرية والكوكبية وغيرها فالكل مثل قائمة بذاتها لا في محل ومادة في ذلك العالم
وان كانت عندنا لا يلزم الابادة لعدم المادة هناك اذ لو كانت هناك مادة وانطبعت فيها
الاعراض كانت اجساما ذوات مادة وصورة واعراض وكانت متميزة في هذا العالم
وشاهدها كل سليم الحس فالصور والاعراض المشاهدة في عالم المثال في النوم واليقظة
اشباح محضة والتناول في النوم والاكل وشرب الحب ليس بانطباع هذه الاعراض في تلك
الاشباح بل لتخيلها فيها على سبيل التمثيل وكل ما في هذا العالم المثالي جواهر بسيطة لقيامها
بذاتها وتجردها عن المواد فلا تزاحم بعضها بعضا ولا تمانع على محل ومكان وكان النائم
والمتخيل ومن في النوم واليقظة اذا انتبه من النوم او خارج عن مشاهدة ما يحصل له وما
بين النوم واليقظة فارق عالم المثال دون حركة محتاجة الى قطع مسافة ولم يخرج ذلك
العالم على جهة منه وكذا من مات عن هذا العالم شاهد عن عالم نور دون حركة الا انه اذا كان
من الكاملين شاهد عالم النور المثالي وان كان من الناقصين شاهد ما يليق بحاله وتنتقل
الى حاله وهذا ليس شرح عالم المثال اجمال فيه ايهام ولعلك مع الاشتمال على اقوال اصحاب
هذا المقال ليس بما تحصل المحصلين من ارباب القيل والقال فلا بأس في الاجمال تفصيل
وتنقيح وتحصيل فنقول ان كثيرا من الاشراقية والصوفية اثبتوا عالما متوسطا بين عالمي

الحس والعقل سموها عالم المثال فيه مثال الكل مجرد ومادي ويشتمل على كثير مما ليس له مثال في شيء
من العالمين وهو عالم مقداري غير متناه لا يتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه منها جابلقا وجابرصا
وهما مدينتان عظيمتان ولكل منهما الف باب لا تحصى ما في كل من الخلائق وهو يتطلب
اعظم منها وهو مدينة فلكية ذات عجائب ومن هنا عالم المثال يظهر المجردات بصور مختلفة حسبما
وفيها كثافة ولطافة وكثيرا ما يكون لنفس انساني بدن مثالي به وفيه يتصرف ومن هذا يظهر المعجزات
وخوارق العادات ويدل على ثبوت هذا العالم امور الاول المكاشفة الثاني ان صور المرايا
ليست فيها ولا في الهواء ولا في قوة من القوى بل ليست في عالمنا هذا فهي في عالم آخر الثالث ان
الصور المرئية في المنام والتي يراها المبرسم والمسلم كالتي مضى فيما مضى لا يكون في الهواء و
لا في قوة اخرى من القوى وانما هو في عالم غير هذا العالم بعد انكشاف هذا الدهر ما صعب عليهم كثير
ما صعب على غيرهم فاسندوا اعيد الاخرة وكثرة الملائكة في الافلاك المتلاصقة والعنصريات
السماوية اذا اتصف بالصفات ومقاديرها الجن والشيطان والمردة والغيلان وهذا ما عندك
وحاصل ما وصل الي من كلمات القوم على ما يقتضيه مذاق الاشراق ولا يخفى عليك بحث مدارك
ارباب النظر وذلك من وجوه الاول انه لا يتعذر تعالى وجود صور معلقة مقدارية وان كانت
في غاية اللطافة لا في محل غير معقول فانا نعلم ان كل مقدار في محل ولو سلم هذا البطل حل الطلاسم
كما لا يخفى الثاني لو كانت تلك الصور غير متناهية لزم وجود ابعاد غير متناهية الثالث انه لم ان
المرئي في المرآة مما عندنا مقدر في هذا العالم لا في عالم آخر وبهذا اضطر بعض من استبصر واستشعر بالتحول
بحدوثها وزوالها ولعله مع التصور تخفى عليه وجه الخفاء والظهور فان الحدوث الذي احد فيه ان
كان في هذا العالم لزم الاشكال والاعادة السؤال اللهم الا ان يقال انه يرتفع به استبعاد آخر وانه لو
كان المرئي في المرآة والمنام هذه الصور لكانت مرئية بلطافتها لا بكثافة الاجسام وفيه ما فيه الرابع
انه على هذا يلزم ان لا يكون كيفيات الاجسام مرئية اذ لا كيفية لتلك الصور على ما تصور اللهم
الا ان يقال انما تحتاج الى محل يظهر فيه ثم التطبيع المظهر يظهر في مظهر من هذا العالم الخامس انه علم
بان الاشياء تظهر في المظاهر [illegible] صور التي يظهرها الخيال في الخيال اللهم الا ان يقال انه
يظهر الكل في المظهر اذا كان المظهر ظاهرا وفيه ما فيه هذا والجواب الصواب بتحقيق الكلام في

کتابخانه مجلس شورای ملی

المقام والملام التي في تلك اقسام اقسام اجلة الاعلام ليس حاسبة الحال والمقام الان وانت
اشارة الى وجه رابعة بوجه يكشف وجه من هذا الوجه بوجه ربما من يفطن بان الجسم المعتبر
الكلي في المدرك طويل عريض عميق وفي المدرك ليس طويل ولا عريض ولا عميق فكل منهما مراكن
في كل منظرهم من كل اثار وله فيها احكام فليس للاجسام المواطن العقلية والمثالية احجام ولا حكم
على ذوي الافهام انه كاف لرفع كثير من الاوهام فظاهر من التوجيه وفيه ما فيه ولا يخفى عن حال
محل بوجه غير محل بوجه والاوجه ما صورنا في الحكمة المتصورة اللامعة بالدواعي النورية فان
قلت فعلى هذا يبطل وجه من الكتب للان قلت فيها شيرا الى وجه الخلاف هذا الاشكال
والعظيم في موطن المتقدم لاستعداد بالقدر الصغير على الاقدام وليس عليه بناء الكلام و لتستعمل
بانام كلام الاعلام فنقول ان هولاء العلماء بعدما اثبتوا عالم المثال وسموها عالم الخيال وقرروا
اقسام الكلي احكام وذكروا ان المثال على ما مثلوا اما سابق على هذه النشاة واللاحق غير الله
سبيل ولنبطه من سدرة سبيل واما اللاحق للاملحقة ولا يناله الاجد قطع العلائق وفيه تتمثل مواعيد
الاخرة والمثال اما متصل او منفصل والكل تفصيل ومنا الصوفية من زعم ان الخيال المنفصل
هو عالم المثال والخيال المتصل القوة الخيالية الانسية والتمثيل بها ولا سايد هو المثال المقيد
وما شاهد من ذلك العالم فمثال مطلق وتوضيحه ان للقوة الخيالية الانسية ان تتمثل مثلا جبلا من ياقوت
فالخيال والتخيل والمتخيل كلها باعتبار خيال متصل وما تخيله مثال مقيد واذا رأى الولي مشاهد جبلا
من ياقوت وشاهده كان ان المشاهد مثال المطلق وهو او ما شاهده به المشهود وكل كل باعتبار
خيال منفصلا ثم ان النفس في البرزخ تتمثل بالخيالين وتمثل بالمثالين واذا عرفت ذلك فلنرجع
اشاره فيه الى احوال النفس بعد المفارقة فنقول هي لا تخلو عن خمسة اقسام لان النفس اما ان تكون
كاملة في الحكمتين العلمية والعملية او في العلمية فقط العلمية او بالعكس او متوسط فيهما فالثاني و
الثالث والرابع من المتوسطين في السعادة وهذه الاربعة من اصحاب اليمين اما الخامس وهو
الكامل في الشقاوة من اصحاب الشمال المقيمين في الشقاوة وغادر بكر ما هينا بما لا بد منه اما الاول
فلان النفس لما تحققت بالاطلاع على حقائق الموجودات بالحكمة النظرية وتجردت عن رذائل
الملكات بالحكمة العلمية عشقت منبع النور وكان شوقها الى عالم القدس انها اكثر من العالم الظلماني

کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی


خطی